فلسفے کی نئی تشکیل

جان ڈیوی —— انتظار حسین

جان ڈیوی

اِنتظار حسین

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

۱۹۹۱ء

نیاز احمد نے

زاھد بشیر پرنٹرز، لاہور سے چھپوا کر

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

سے شائع کی۔

تعداد ______ ۵۰۰

قیمت -/۹۹ روپے

عرضِ مؤلف

جنہوں نے میری طرح جان ڈیوی کے فلسفے کا عملی سرگرمیوں کے دائرے میں اطلاق کرنا چاہا ہے اُن سے اس طور کے سوالات اکثر کئے جاتے ہیں۔ ڈیوی کو سمجھنے کی کنجی کیا ہے؟ کیا ڈیوی کی کوئی ایک ایسی کتاب ہے جسے ایک عام قاری بھی جو فلسفے سے مس نہیں رکھتا، فہم و بصیرت کے ساتھ پڑھ سکے۔

خوش قسمتی سے ان سوالات کا جواب موجود ہے۔ بے شک "فلسفے کی نئی تشکیل" ہی وہ جواب ہے۔

اپنے مواد، طرزِ بیان اور قاعدے کے اعتبار سے یہ مختصر لیکن زوردار کتاب اس زمانے کے نمایاں ترین فلسفی کو سمجھنے کی کنجی فراہم کرتی ہے۔ غیر پیشہ ور فلسفی (ہم سب فلسفی ہی ہیں چاہے مانیں یا نہ مانیں) ڈیوی کے مکمل نظامِ فکر کو سمجھنے کی یہیں سے راہ پائیں گے۔ اس راہ میں انہیں ایک ایسے فلسفی کی صحبت نصیب ہوگی جو سدا کا ایماندار ہے، شائستہ ہے اور صاحبِ اُمید ہے۔ اُنہیں احساس ہوگا کہ اس انتشار اور محرومی کے دور میں ڈیوی کی کتاب کا مطالعہ بیماری سے شفا پانے کی سی کیفیت رکھتا ہے۔

ایک مدت تک یہ مشورہ دینے سے ہم قاصر تھے کیونکہ "فلسفے کی نئی تشکیل" نایاب تھی۔ خوش قسمتی سے ۱۹۴۸ء میں اس کا نیا ایڈیشن شائع ہوا اور اب ناشرین کے تعاون سے یہ ممکن ہوا ہے کہ اس اہم کتاب کو بے شمار نئے قارئین کے سامنے پیش کیا جا سکے۔ اس ایڈیشن کی خاص بات یہ ہے کہ اس کے لئے پروفیسر جان ڈیوی نے نیا اور مفصل دیباچہ لکھا ہے جس کا مقصد

یہ ہے کہ اس عہد کی نئی صورتِ حال میں، اس کتاب کی افادیت کو واضح کیا جائے۔ مجھے تو کوئی اور ایسی تحریر نظر نہیں آتی جس میں ہمارے زمانے کی محرومیوں کا بنیادی سبب ایسے دلنشیں پیرائے میں اور اس وضاحت سے بیان کیا گیا ہو۔ یہ کتاب یاسیت کے اس مرض کے لئے اکسیر نسخۂ شفا ہے جس نے ہمارے زمانے میں بہت سے حساس شہریوں کو عملی زندگی سے فرار پر مجبور کیا ہے۔

ایڈورڈ سی لنڈمین
سابق پروفیسر عمرانیات
نیویارک سکول آف سوشل ورک
کولمبیا یونیورسٹی

حرفِ آغاز

اس سال فروری اور مارچ میں مجھے ٹوکیو کی امپیریل یونیورسٹی آف جاپان میں لیکچر دینے کے لئے بلایا گیا۔ ان لیکچروں میں مَیں نے یہ کوشش کی کہ فلسفے کے مروجہ افکار و تصورات کی نئی تشکیل کی تشریح کی جائے۔ اگرچہ ان لیکچروں میں کہیں کہیں مصنف کے ذاتی نقطۂ نظر کے آثار ملیں گے لیکن مقصد نئے اور پرانے فلسفیانہ مسائل کے درمیان عام تضاد دکھانا ہے نہ کہ ان مسائل کے کسی ایک حل کی وکالت کرنا۔ میں نے زیادہ تر کوشش یہ کی ہے کہ ان محرکات کو پیش کر دیا جائے جن سے نئی ذہنی تشکیل ناگزیر ہو جاتی ہے اور ان راہوں کا تعین کر دیا جائے جن پر اسے تشکیل پانا لازم ہے۔

جو کوئی جاپان کی بے مثال مہمان نوازی سے لطف اندوز ہوا ہے، اس کے لئے بڑی مشکل ہے کہ ان عنایات کا کس زبان سے شکریہ ادا کرے تاہم میں چند الفاظ میں یہ ضرور کہوں گا کہ میں تہِ دل سے اُن کا ممنون ہوں۔ بالخصوص شعبۂ فلسفہ ٹوکیو یونیورسٹی کے اراکین اور میرے عزیز دوستوں ڈاکٹر اونو اور ڈاکٹر شوبے کی کمال مہربانی اور تعاون مجھے کبھی نہ بھولے گا۔

جان ڈیوی

ستمبر ۱۹۱۹ء

فہرست

دیباچہ

کتاب کا متن اب سے کوئی پچیس برس پہلے یعنی پہلی جنگ عظیم کے فوراً بعد لکھا گیا تھا۔ وہ متن جوں کا توں چھاپا گیا ہے۔ یہ دیباچہ بھی متن ہی کے رنگ میں لکھا گیا ہے۔ اس کے لکھنے میں یہ عقیدہ بھی کار فرما رہا ہے کہ اس درمیانی عرصے میں کچھ ایسے حالات پیدا ہوگئے ہیں جن میں نئی تشکیل کی ضرورت پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ گئی ہے اور خاص طور سے اس ایمان کے ساتھ کہ موجودہ صورتِ حال پہلے سے کہیں زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ ظاہر کرتی ہے کہ نئی تشکیل کونسا مرکز اختیار کرے۔ یعنی وہ نقطہ جہاں سے نئی تبدیلیوں کا آغاز ہونا ہے۔ آج فلسفے میں نئی تشکیل سے زیادہ موزوں عنوان "فلسفے کی نئی تشکیل" ہوگا۔ پچھلے حالات نے کتاب کے موضوع کو واضح کر دیا، عالم آشکارا کر دیا ہے کہ فلسفے کا موضوع، مسائل اور امتیازی حیثیت اس اجتماعی زندگی کے درد و کرب سے ترتیب پاتی ہے جس میں وہ فلسفہ جنم لیتا ہے اور اسی طرح اس کے مخصوص مسائل انسانی زندگی میں تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ بدلتے ہیں۔ یہ تبدیلیاں برابر ہوتی رہتی ہیں اور کبھی کبھی بحران کی صورت میں سامنے آجاتی ہیں اور انسانی تاریخ میں ایک موڑ کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔

پہلی جنگ عظیم اس رجائیت پسندی کے دور کے لئے یقیناً ایک دھچکا تھی جس میں یہ عقیدہ رائج تھا کہ لوگوں اور طبقوں میں مفاہمت برابر فروغ پا رہی ہے اور گویا دنیا امن و سلامتی کی طرف رواں دواں ہے۔ آج یہ دھچکا کچھ بہت ہی زیادہ سنگین صورت اختیار کر چکا ہے۔ اندیشے اور تنازعے اس قدر عام ہوگئے ہیں کہ تشویش، یاسیت اور بے یقینی عام رویہ بن گئی ہے۔ مستقبل میں

نہ بانے گیا ہو، اس احساس نے عصرِ حاضر کے ایک ایک گوشے پر اپنا سایہ ڈال رکھا ہے۔

فلسفے کی دنیا میں آج ایسے لوگ کم نظر آتے ہیں، جنہیں یہ اعتماد ہو کہ فلسفہ اس زمانے کے سنگین مسائل سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ بے اعتمادی کا اظہار تو پرانے فکری نظاموں پر غور و فکر اور فنی باریکیوں کو سنوارنے کی کوششوں سے بھی ہوتا ہے۔ یہ دونوں دلچسپیاں ایک طرح سے جائز بھی ہیں لیکن جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے۔ نئی تشکیل کا طریقہ یہ نہیں کہ مواد کو نظر انداز کر کے ساری توجہ ہیئت پر مرکوز کر دی جائے مثلاً وہ فنی طریقے جو محض رسمی ہنر کو زیادہ سے زیادہ نمایاں سنوارنے میں صرف ہوتے ہیں جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے تو اس کا راستہ یہ نہیں ہے کہ ماضی کے بارے میں ایسی فاضلانہ تحقیق کا طومار لگا دیا جائے جو آج کے انسانی مسائل کو سمجھنے میں کچھ مدد نہیں دیتی۔ یہ کہنا کچھ غلط نہ ہوگا کہ مذکورہ بالا موضوعات سے اس قدر دلچسپی بڑھ گئی ہے کہ فلسفہ میں موجودہ صورتِ حال سے فرار روز بروز عیاں ہے اور یہ فی نفسہٖ اس بات کی علامت ہے کہ انسانی زندگی کے اور شعبوں میں کس قدر انتشار اور بے اطمینانی پائی جاتی ہے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اس نوعیت کا فرار گزشتہ فکری نظاموں کی انہی خامیوں کا مظہر ہے۔ جس کے باعث وہ نظام آج کے پریشان کن حالات میں کچھ کام نہیں آتے۔ مثلاً کسی ایسے تصور کی جستجو جو اتنا مسلّم اور مستحکم ہو کہ آدمی کو پناہ دے سکے۔ جن مسائل سے آج کے فلسفے کو نبرد آزما ہونا ہے وہ روز افزوں تبدیلیوں کی پیداوار ہیں۔ یہ تبدیلیاں دُور تک سرایت کرتی جاتی ہیں۔ اور ان کی عملداری انسانی اور جغرافیائی لحاظ سے روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ یہ حقیقت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ اس وقت جس طرح کی تشکیل ہو رہی ہے اُس سے بہت مختلف قسم کی تشکیل کی ضرورت ہے۔

اب سے پہلے جب کبھی ایسا ہی نظریہ پیش کیا گیا جیسا کہ مثلاً اس کتاب کے متن میں پیش کیا گیا ہے تو یہ کہا گیا، جیسا کہ میرے ایک نسبتاً معتدل نقاد نے کہا تھا کہ گزشتہ عظیم فکری نظاموں کے بارے میں معاندانہ روش اختیار کی گئی ہے۔ یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ قدیم فلسفے پر نکتہ چینی اُن کے اپنے عہد اور معاشرے کے اخلاقی اور علمی مسائل کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ایک بالکل مختلف انسانی صورتِ حال سے مطابقت ہونے کے اعتبار سے ہے۔ یہ عظیم فکری نظام جن چیزوں

کی بدولت اپنے معاشرتی اور تہذیبی حوالوں سے قابلِ تعظیم و احترام ٹھہرے انہی کے باعث اس زمانے میں لوگ واقعیت سے محروم ہو گئے ہیں۔ آج کا زمانہ پچھلی چند صدیوں کے سائنسی انقلاب، صنعتی انقلاب اور سیاسی انقلاب کے باعث بہت بدل چکا ہے میری دانست میں اس پس منظر کی طرف پوری توجہ دیئے بغیر (جس میں اور جس کے اعتبار سے نئی تشکیل قرار پائی ہے) نئی تشکیل کے حق میں استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تنقید بے ادبی کی علامت نہیں۔ یہ تو ایک ایسے فلسفے کی نشوونما میں دلچسپی کا ناگزیر حصہ ہے جو ہمارے عہد اور معاشرت کے لئے وہی کام انجام دے گی جو ماضی کے عظیم نظریات نے اپنی اپنی تہذیبی معاشرت کے لئے انجام دیا تھا۔

فلسفے کی افادیت اور اہمیت کا جو نظریہ یہاں پیش کیا گیا ہے اس پر ایک اور نکتہ چینی یہ کی جاتی ہے کہ اس نظریے کی بنیاد ذہانت کے کمال کی رومانوی مبالغہ آرائی پر ہے۔ اگر ذہانت کو "عقل" یا "عقلِ محض" کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہوتا تو یہ نکتہ چینی برحق ہوتی۔ لیکن جو لفظ استعمال میں آیا اُس کے معنی ابدی صداقتوں کو گرفت کرنے کی صلاحیت سے بہت مختلف ہیں۔ ذہانت ایک مختصر نام ہے اُن سب عظیم اور روز افزوں مشاہدات، تجربات اور خیال افروز استدلال کا جنھوں نے مختصر سی مدت میں زندگی کے طبیعی اور ایک حد تک عضویاتی حالات میں انقلاب برپا کر دیا ہے تاہم ذہانت نے تحقیق و جستجو کے میدان میں نیا نیا قدم رکھا ہے؟ اس نے ابھی انسانی زندگی کے مختلف شعبوں میں زیادہ جگہ نہیں پائی ہے۔ نئی تشکیل ڈھیلی ڈھالی ذہانت کے اطلاق کا نام نہیں ہے۔ یہ تو انسانی اور اخلاقی موضوعات کی تحقیق و تفتیش میں ایسے طریق کار کا استعمال ہے (یعنی طریقہ، مشاہدہ، نظریہ بطور مفروضہ اور تجرباتی آزمائش) جس سے طبیعی زندگی کی سوجھ بوجھ اس مقام تک پہنچی ہے۔

سائنسی طریقۂ تحقیق کی دریافت سے پہلے ادراک کے جتنے بھی نظریات متعین ہوئے وہ آج کے عملی طریقۂ تحقیق کی بنا پر متعینہ نظریۂ ادراک کے بارے میں کوئی رہنمائی نہیں کرتے۔ پرانے نظام افکار اپنے تصورات کے اعتبار سے اس دور کی ترجمانی کرتے ہیں جب کہ طبیعی دنیا کے بارے میں نظریات سائنسی نظریات نہ تھے، صنعت و حرفت اپنے مشینی دور میں داخل

نہیں ہوئی تھی اور جمہوری طرزِ سیاست نے ابھی جنم نہیں لیا تھا جس دور میں یورپ کے کلاسیکی فلسفے نے جنم لیا، اس وقت یونان خاص طور سے ایتھنز میں طرزِ معاشرت ایسی تھی کہ جاننے اور کرنے کے درمیان ایک خلیج حائل ہو گئی تھی جس نے علم اور عمل کے درمیان ایک تفریق کی صورت اختیار کر لی۔ یہ فلسفہ اُس زمانے کی اقتصادی تنظیم کو ظاہر کرتا ہے جب "مفید" کام تو اکثر و بیشتر غلاموں سے لیا جاتا تھا اور آزاد باشندے کام کی بندش سے آزاد تھے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال جمہوریت کے دَور سے پہلے کی ہے۔ سیاسی معاملات کے بارے میں فلسفیوں کے ہاں نظریے اور عمل کی یہ تفریق جاری رہی اگرچہ مشاہدے اور تجربے کے لئے جو سائنسی ادراک کی جان ہیں صنعت و حرفت کے کرشمے ناگزیر ذرائع بن چکے ہیں۔

یہ تو ظاہر ہے کہ نئی تشکیل کا ایک حصہ نظریۂ علم سے متعلق ہے جس موضوع اور مواد پر اس نظریہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ اس کے اعتبار سے ایک انقلابی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ نئے نظریے کا مقصد حواسِ خمسہ کی صلاحیتوں کے بارے میں اپنے طور پر قائم کیے گئے نظریات کے درمیان مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ ادراک کا مشاہدہ کرنا ہے اور اگرچہ عقل کے بجائے ذہانت مطلوبہ تبدیلی کا ایک اہم جزو ہے لیکن نئی تشکیل یہیں تک محدود نہیں۔ علم کے نام نہاد تجرباتی نظریات پیش کرنے والوں نے عقلیت پسندوں کا موقف تو رد کر دیا تھا لیکن خود ایک ایسے نظریاتی علم کا شکار ہو گئے جسے وہ لازمی اور مکمل سمجھتے تھے۔ بجائے اس کے کہ حسی ادراک کا تصور سائنسی تحقیق کے طرزِ عمل سے اخذ کرتے انہوں نے نظریۂ ادراک کی جگہ حسی ادراک کے بارے میں اپنے عقائد کو دے دی۔

جس مخالفانہ تنقید کا اوپر جواب دیا گیا ہے وہ محض جواب دینے کی غرض سے نہیں بلکہ یہ دکھانے کے لئے ہے کہ نئی تشکیل کیونکر ضروری ہے اور کہاں لازمی ہے جب تک کہ نئی تشکیل پوری طرح یہ جانچ پڑتال نہ کرے کہ پُرانے نظامِ افکار کیونکر حال میں نئی تشکیل کی ضرورت کا اظہار کرتے ہیں، موجودہ حالات و وسائل سے متعلق کوئی فلسفہ نشو و نما نہیں پا سکتا۔

(۲)

یہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ فلسفہ انسانی حالات کی پیداوار ہے اور اپنے مقصد کے

لحاظ سے بھی انہی سے متعلق ہے۔ اس نظریے میں یہ نظریہ بھی مُضمر ہے اگرچہ اس حقیقت کا اعتراف نئی تشکیل کے واسطے لازم ہے لیکن اس کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ مستقبل میں فلسفے کا تعلق انسانی مسائل و مشکلات سے ہونا لازمی ہے کیونکہ یہ تو کہا ہی جاتا ہے کہ نظری طور پر نہ سہی مگر عملاً مغربی فلسفے کے تمام عظیم نظاموں کا یہی مقصد اور کام رہا ہے۔ یہ دعویٰ تو خیر غلط ہو گا کہ جو کچھ وہ کرتے آئے ہیں اس سے وہ ہمیشہ پوری طرح شعوری طور پر آگاہ تھے۔ وہ اپنے بارے میں یہی سمجھتے تھے اور ظاہر بھی کرتے تھے کہ وہ ایسی چیز پر غور و فکر کر رہے ہیں جسے مختلف طریقوں سے ہستی، فطرت، کائنات، عالمِ حقیقت اور صداقت ایسے نام دیئے گئے ہیں جو بھی نام استعمال ہوئے ہیں اُن میں ایک قدرِ مشترک ہے کہ ان سب کا مقصد کسی ایسی چیز کو موسوم کرنا تھا جسے ثابت و ساکن اور اس لئے ماورائے زمان یعنی لازوال قرار دیا گیا۔ اس ہستی لازوال کو عالمگیر یا ہمہ گیر تصور کئے جانے کے باعث تمام مکانی تغیرات سے ماورا قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ سمجھا جاتا تھا کہ زمان و مکان کی حدود کے اندر ہی واقعات کا ظہور ہوتا ہے تو اس وقت اس معاملے میں فلسفیوں نے مروجہ عقائد ہی کا اظہار کیا۔ یہ تو عیاں ہے کہ جن لوگوں نے سائنس میں انقلاب کی بنیاد رکھی انہوں نے یہ قرار دیا کہ زمان و مکان موجودات و واقعات سے حتیٰ کہ ایک دوسرے سے بھی آزاد ہیں۔ مُضمر ابدیت کا مفروضہ جس کی مثال ذرّے کا دوام اور تصورِ زمان و مکان ہے سائنس پر حاوی تھا اس لئے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ فلسفے نے بھی انہی تصورات پر اپنے نظامِ افکار کی بنیاد رکھی ہے۔ فلسفیانہ نظریات جو کسی ایک بات میں بھی باہم اتفاق نہ رکھتے تھے، وہ اس ایک مفروضے پر ضرور متفق تھے کہ بحیثیت فلسفہ ان کا اصل کام اُس ازل و ابد کی جستجو ہے جو ماورائے زمان و مکان موجود ہے۔ سائنس اور اخلاقیات کی اس صورتِ حال میں یہ نئی دریافت ہوئی کہ سائنس اپنی ترقی کے ہاتھوں مجبور ہے کہ خود اپنی ابدیت کے مفروضے کو رد کر دے اور یہ پہچانے کہ اصل میں عالمگیر چیز تو عمل و حرکت کا تسلسل ہے لیکن حالیہ سائنس کی یہ دریافت ابھی تک فلسفے میں اور عوام کے نزدیک بھی محض کاریگری ہے حالانکہ یہ دریافت تو انسانی تصور میں اہم ترین انقلاب ہے۔ اس تصور کو کہ اخلاقی ابتری سے بچاؤ کی تدبیر یہی ہے کہ اخلاقیات کی بنیاد ابدی اور ازلی اصولوں پر قائم ہو، اب سائنس کی حمایت حاصل نہیں رہی

اور نہ اب سائنس ہی کو بنیاد بنا کر اخلاقی قدروں کو زمان و مکان یعنی سلسلۂ تغیرات سے جدا کر کے دیکھا جا سکتا ہے۔ جذباتی ردِ عمل اس حقیقت کو تسلیم کرنے اور اس نقطۂ نظر کو اخلاقیات میں برتنے میں حائل ہوگا۔ بہرحال سائنس اور مروجہ اخلاقیات کبھی اس پر متفق نہیں ہوئے کہ زمانے میں کسے ثبات ہے اور کسے تغیر ہے۔ اس لئے سائنس کے طبیعی اور اخلاقیات کے غیر طبیعی موضوعات میں ایک گہری خلیج حائل ہو گئی ہے۔ ایسے بہت سے اہلِ نظر ہوں گے جو اس تفریق کے ناگزیر نتائج سے اتنے ہراساں ہوں کہ وہ نقطۂ نظر میں ایسی تبدیلی کو پسند کریں جس سے سائنس کے طریقے اور نتائج اخلاقی نظریے اور عمل میں کام آ سکیں۔ پس یہ ماننے کی ضرورت ہے کہ اخلاقیات زمان و مکان کے اثرات سے باہر نہیں ہے۔ اس دور میں اخلاقی قدروں کی متنازعہ فیہ حیثیت اور نامقبولیت کو دیکھتے ہوئے جس ایثار کی ضرورت ہے اس سے کم از کم ایسے لوگوں کو تو ہراساں نہیں ہونا چاہیے جن کا کوئی ذاتی یا جماعتی مفاد نہیں ہے۔ جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے، دائم و ثبات کے تصور پر اس کی بنیاد رکھنے سے اس کا موضوع اور مصرف ایسے ہو جاتے ہیں جو اس کی بڑھتی ہوئی غیر مقبولیت اور اس سے پیدا شدہ بے اطمینانی کا بڑا سبب ہیں کیونکہ اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے جسے سائنس اب رد کر چکی ہے اور جسے صرف ان قدیم اداروں کی حمایت حاصل ہے جن کے وقار، اثر و رسوخ اور اقتدار کا انحصار پرانے نظام کی بقا پر ہے اور یہ سب کچھ اس وقت ہو رہا ہے جب کہ انسانی زندگی کی بڑھتی ہوئی پریشانی اور بے اطمینانی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک ایسا معروضی اور ہمہ گیر جائزہ لیا جائے جو قدیم فلسفوں کا مطمحِ نظر رہا ہے۔ مفاد پرستوں کے لئے زمان و مکان کی ماورائیت میں اعتقاد قائم رکھنا اس لئے لازم ہے کہ اس کے بغیر وہ اقتدار حاصل نہیں ہو سکتا جس کی بدولت سارے انسانی معاملات پر وہ اختیار حاصل کر لیتے ہیں۔

بہرحال اضافی آفاقیت بھی کوئی چیز ہے انسانی زندگی کے اصلی حالات و واقعات اپنی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے اس کے لئے سائنس کے کسی ایسے مسترد نظریے کی ضرورت نہیں جس میں بیرونی اور بالائی خود محرک طاقتوں کی نگرانی کا تصور پایا جائے۔ اس کے برعکس فلکیات، طبیعیات اور عضویات میں اس قطعیت کی جگہ مفروضوں نے لے لی جو تجرباتی مشاہدوں کے ذریعے ٹھوس حقائق کو گرفت

میں لا کر انسانی زندگی سے متعلق نظامِ افکار کو ترتیب دیتے ہیں۔ سائنسی نظریات میں آفاقیت کا تصورِ خدا یا فطرت کی طرف سے ودیعت کردہ مواد سے عبارت نہیں بلکہ اطلاق کے اعتبار سے ہے۔ یعنی بکھرے ہوئے واقعات کو ترتیب دے کر ایک ایسے نظام میں مربوط کرنے کے لحاظ سے ہے (جیسا کہ سب جاندار مخلوق کے ساتھ ہوتا ہے) جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسے تغیر کی بنا پر زندہ ہیں جسے نشو و نما کہتے ہیں۔ سائنسی تحقیق کے نقطۂ نظر سے خود سائنس کے لئے اس سے زیادہ مہلک چیز کوئی نہیں کہ وہ اپنے نتائج کے قطعی اور اٹل ہونے کا دعویٰ کرے گویا ان میں محض مقداری اضافے کے علاوہ کسی ترقی کی گنجائش نہیں۔

اس مقدمے کے لکھنے کے دوران میں مجھے ایک ممتاز انگریز سائنس دان کے ایک خطبے کی کاپی موصول ہوئی جو انہوں نے حال ہی میں دیا ہے۔ سائنس کا تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا کہ سائنسی انکشافات کو لوگ غلط فہمی سے کسی نئے علم کی پیدائش سمجھ لیتے ہیں کہ وہ پرانے علم کے ذخیرے میں اضافہ ثابت ہوگا۔ چھوٹے موٹے انکشافات کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہوگا لیکن بنیادی انکشافات مثلاً میکانی عمل کیمیاوی مرکبات اور ارتقا کے قوانین کے بارے میں یہ صحیح نہیں جن پر آخر کار سائنس کی ترقی کا دار و مدار ہوتا ہے ان کے لئے یہ شرط ہے کہ نیا علم اسی وقت جنم لے گا کہ پرانا علم نابود ہو جائے یا اس کا شیرازہ بکھر جائے[1]۔ انہوں نے مثالیں پیش کرتے ہوئے روایت پسندی سے باہر نکلنے کی اہمیت کو واضح کیا کہ یہ ہر قسم کی انسانی سرگرمی کو جس میں ذہنی اور سائنسی جستجو بھی شامل ہے، نرغے میں لے لیتی ہے" یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ جراثیم ایک نہری انجینئر نے دریافت کئے کہ آکسیجن کو ایک توحید پرست پادری نے الگ کیا کہ چھوت کی بیماری کا تصور ایک کیمیا دان نے پیش کیا، کہ موروثیت کا نظریہ ایک گوشہ نشین سکول ٹیچر نے پیش کیا، کہ نظریۂ ارتقا ایک ایسے شخص نے پیش کیا جو یونیورسٹی میں علم حیوانات یا علم نباتات پڑھانے کے لائق نہ رہا تھا۔ تقریر ختم کرتے ہوئے انہوں نے کہا، ہمیں ضرورت ہے ایک محکم انتشار کی، ایک مستقل وجہ ناراضگی کی، جو گئے بندھے دستور توڑے اور طغیان

---

[1] سی ڈی ڈارلنگٹن (معاشرہ اور سائنس کا تصادم کے موضوع پر کنوے میموریل لیکچر (لندن واٹس اینڈ کمپنی ۱۹۴۹ء)

کو غارت کرے۔" روایت کا دستور سائنسی تحقیق کو بھی مردہ کر دیتا ہے اور سائنس کے سرگرم کار کن اور دریافت کے درمیان دیوار بن کر حائل ہو جاتا ہے کیونکہ جستجو اور دریافت شغلے کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں۔ سائنس تو ایک پیہم جستجو ہے، دوام کو گرفت میں لانا نہیں۔ نئے نظریات کی قدر و قیمت، نئی ایجادات سے زیادہ ہوتی ہے جو سائنس کے حاضر ذخیرے میں اضافہ کرتے ہیں۔

روایت پرستی کے موضوع سے مقرر موصوف کا یہ قول بے ربط نہیں کہ سب سے پہلے خود سائنس کے عظیم موجدوں ہی کو اپنی دریافتوں کے بارے میں شک اور اندیشہ گزرا ہے یہاں یہی خاص دلچسپی اس بات سے ہے کہ سائنس دانوں کے بارے میں جو کچھ کہا گیا وہ فلسفے پر کہاں تک پورا اُترتا ہے۔ سائنس میں جسے مفروضہ کہا جاتا ہے اور فلسفے میں (بالعموم مذمت کے طور پر) قیاس آرائی کہتے ہیں، ان کے درمیان نئی تحریکوں کے آغاز کے موقع پر تمیز مشکل ہو جاتی ہے اور نئی تحریکوں سے میری مراد وہ کاریگری اور فنی ترقی نہیں جو ایک نئے اور انقلابی نقطۂ نظر کے مقبول ہو جانے کے بعد خود بخود وجود میں آتی ہے۔ تہذیبی پس منظر میں رکھ کر دیکھیے تو ظاہر ہوگا کہ عظیم فلسفیوں کے مفروضے ان لوگوں کی قیاس آرائیوں سے جنھوں نے سائنس میں عظیم اور تباہ کن ایجادات کی ہیں، اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ ان کا دائرۂ اطلاق وسیع تر ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ وہ کاریگری کا نہیں بلکہ وسیع و عمیق انسانیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ فی الحال تو یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ چیزوں کو دیکھنے اور برتنے کا نیا طریقہ سائنس کے ساتھ رہے گا یا فلسفے کے ساتھ۔ بعد میں تمیز کرنا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ سائنس کا ہوگا۔ اگر اس کا دائرۂ اطلاق اس قدر محدود اور مخصوص ہو کہ دریافت نسبتاً براہ راست ہو، خواہ اس کے اظہار پر جذباتی ردِ عمل سے کیسا ہی ہنگامہ کیوں نہ برپا ہو جیسا کہ ڈارون کے نظریے کے معاملے میں ہوا ہے اور وہ فلسفہ کہلائے گا جس کا دائرہ اطلاق اس قدر ہمہ گیر ہو کہ ایسے نتائج کا مرتب کرنا ناممکن ہو جائے جو کسی خاص عمل یا تحقیق کے سلسلے میں کام آئیں۔ درحقیقت فقط اسی کا بے سُود ہونا ظاہر نہیں کرتی۔ اس کے برعکس اُس وقت کی تہذیبی صورت حال ہی ایسی تھی کہ وہ ان مفروضوں کی نشو و نما کے راستے میں دیوار بن کر حائل ہو گئی جن سے ان مشاہدات و تجربات کو راہ ملتی ہے جو اپنی واقعیت کے اعتبار سے سائنس کا نام پاتے ہیں۔ سائنسی تحقیق کی تاریخ دیکھیے تو صاف ظاہر ہوگا کہ تحقیق نے کہیں جدید عہد میں آکر بحث و تمحیص کی صورت اختیار کی ہے جو بہرحال سائنس کے نقطۂ نظر سے بے سود یا بیکار نہیں۔ علم مرفہ کے

نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اس لفظ میں یہ بات مضمر ہے کہ اس بحث و تمحیص کے باعث سائنس پر قدیم علم کائنات کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ یہی وہ دور تھا جب فلسفہ سائنس کی صورت اختیار کر گیا۔ رائے محض رائے عامہ کو نہیں کہتے، یہ تو تہذیبی اظہار کا معاملہ ہے جو ذہنی، جذباتی اور ارادی و شعوری رویّوں کا تعین کرتے ہیں وہ لوگ اب جن کا ذکر سائنس کی تاریخ سے زیادہ فلسفے کی تاریخ میں آتا ہے، انھوں نے سائنسی تحریک کے اجرا کے لئے فضا ہموار کرنے میں بہت کام کیا ہے اس کی بدولت فلکیات اور طبیعیات کے علوم وجود میں آئے ہیں جنھوں نے پرانے موجوداتی علم کائنات کی جگہ لے لی ہے۔

یہ جاننے کے لئے کسی تحقیق کی ضرورت نہیں کہ اس دور میں نئی سائنس کو مذہب اور اخلاقیات پر جو اس زمانے میں مغربی یورپ کے مذہب سے براہ راست مربوط تھیں، دیدہ و دانستہ حملہ تصور کیا جاتا تھا۔ انیسویں صدی میں حیاتیات میں جو انقلاب آیا اس پر بھی اسی طرز کے حملے ہوئے۔ تاریخی حقائق یہ ثابت کرتے ہیں کہ سائنس اُس بحث و تمحیص کے بغیر جو اپنی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے اس تفصیل و تشریح میں نہیں جا سکی جو سائنس کا خاصہ ہے وہ نہ ہوتی جو وہ آج ہے۔

(۳)

اس بحث و تمحیص کا مقصد قدیم فلسفیانہ نظریات کی اہمیت جتانا نہیں، اس کا مقصد موضوع اور عمل کی تشکیل کو ظاہر کرنا ہے جس سے فلسفے کو وہی توانائی مل سکتی ہے جو اس کے متقدمین کو حاصل تھی۔ تاریخ سائنس کے اوّلین دور میں جو کچھ گزرا اُس کی اہمیت اتنی ضرور تھی کہ اسے "مذہب اور سائنس کی جنگ" قرار دیا گیا۔ تاہم کبھی ان واقعات کا آج کل جو کچھ ہو رہا ہے اس سے موازنہ کیا جائے جب کہ سائنس زندگی کے ہر شعبے میں داخل ہو چکی ہے تو ان کا دائرۂ عمل بہت تنگ کم و بیش صنعت تک محدود نظر آتا ہے۔ اب سائنس کی ہر دریافت زندگی کے ہر شعبے پر بڑی طرح اثر انداز ہوتی ہے، گھرانے کا مسئلہ ہو یا عورتوں اور بچوں کی حیثیت کا، طریق تعلیم کی بات ہو یا صنعتی ہنر کی، سیاسی اور اقتصادی تعلقات کا معاملہ ہو کہ وہ قومی ہوں یا بین الاقوامی سب اس کی لپیٹ میں آگئے ہیں۔ یہ انکشافات اتنے کثیر اور متنوع ہیں اور اس سُرعت سے ترقی پذیر ہیں کہ ان کے بارے میں کسی عمومی رائے کا اظہار ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا وقوع پذیر ہونا اس قدر اہم عملی مسائل پیدا

کر دیتا ہے جو فوری توجہ کے طالب ہیں کہ انسان انہیں ایک ایک کرکے حل کرنے ہی میں ایسا منہمک رہا ہے کہ ان کے بارے میں کوئی حقیقی یا ذہنی تصویر مرتب نہیں کر پایا۔ انہوں نے ہمیں اسی طرح آلیا ہے۔ جیسے رات کے اندھیرے میں چور ٹوٹ پڑتا ہے۔

اس طرح نئی تشکیل کی پہلی شرط تو اس مفروضے کو طے کرنا ہے کہ ایسا وسیع و عمیق انقلاب اس سُرعت سے کیسے ممکن ہوا۔ اس بارے میں میرا مفروضہ تو یہ ہے کہ اس وقت دنیا بھر میں انسان کو جو پریشانیاں لاحق ہیں اس کی وجہ عام انسانی زندگی میں ان عوامل، اشیا اور دلچسپیوں کا عمل دخل ہے جنہوں نے سائنس دانوں کی تجربہ گاہوں میں جنم لیا۔ اب معاملہ محض عقائد یا رسوم میں انتشار کا نہیں بلکہ ہر اُس ادارے کی سالمیت کا ہے جو چند صدیاں ادھر سائنس کے عروج سے پہلے کا ہے۔ اولین دور میں جنگ کا خاتمہ کسی ایک فریق کی مکمل کامیابی پر نہیں ہوا تھا بلکہ دائرۂ اقتدار و عمل کی تقسیم پر مصالحت ہو گئی تھی۔ اخلاقی اور مقصدی معاملات میں برتری مذہب کو حاصل ہوئی۔ نتیجۃً اخلاقیات کی پرانی صورت برقرار رہی۔ جوں جوں نئی سائنس عملی زندگی میں فائدہ مند ثابت ہوئی اسے اس نظریے کے تحت قبول کر لیا گیا کہ اس کا تعلق صرف ادنیٰ قسم کے مادّی معاملات سے ہے اور روحانی اقلیم وجود سے واسطہ نہیں۔ اس تفریق سے جو مصالحت ہوئی اسی نے اس دوئی کو جنم دیا جو جدید فلسفے کا خاص مسئلہ ہے۔ پچھلے دور میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کے باعث عملی طور پر دائرۂ عمل و اختیار کی یہ تفریق ختم ہو گئی ہے۔ اس حقیقت کا اظہار تو ان لوگوں کی شورا شوری سے بھی ہوتا ہے جو روح اور مادّے کے مابین تفریق کو قبول کرتے ہیں لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ سائنس دان اپنی حدود سے تجاوز کر گئے ہیں۔ بلکہ عملی اور اکثر اوقات نظریاتی اعتبار سے بھی طرزِ عمل اور لائحہ عمل متعین کرنے کا وہ اختیار بھی چھین لیا ہے جو اصل میں مذہب کا حق ہے۔ اُن کے نزدیک موجودہ بے یقینی، بے اطمینانی اور انتشار کی وجہ یہی ہے جس سے تشویش اور تنازع پیدا ہونا لازمی ہے۔

یہاں میرا مقصد اس نظریے کی سیدھی سادی مخالفت کرنا نہیں۔ اسے تسلیم کرنے میں بھی ہرج نہ ہوگا اگر اسے اس چیز کی نشانی سمجھا جائے جو فلسفے میں نئی تشکیل کے مسئلے کا مرکز ہے کیونکہ یہ نقطۂ نظر دوسری طرف اس راہ کا سراغ دیتا ہے جو عقلی اور اخلاقی اعتبار سے کم از کم موجودہ حالات میں ایک ہی ممکن راہ ہے۔ جو لوگ سائنس کو عہدِ حاضر کی ناقابلِ انکار سنگین خرابیوں کا ذمہ دار ٹھہراتے

ہیں، انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ سائنس کو کسی خاص ادارے کے تحت نظم و ضبط میں لے لیا جائے۔ دوسرا راستہ ایک عمومی نئی تشکیل کا ہے جو اس قدر بنیادی ہو کہ اُسے استوار کرنے کے لیے یہ جاننا لازم ہے کہ عہدِ حاضر کی خرابیاں اگرچہ روزمرہ کی زندگی میں سائنس کے عمل دخل سے نمودار ہوئیں ان کی اصل وجہ یہ ہے کہ اب تک روایتی اخلاقیات کو سائنسی تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوئی منظم کوشش نہیں کی گئی۔ نئی تشکیل کا یہی وہ کام ہے جو فلسفے کو سرانجام دینا ہے۔ اسے انسانی معاملات اور اخلاقیات کے سلسلے میں تحقیق و تنقید کا وہی کام سرانجام دینا ہے جو پچھلی چند صدیوں کے فلسفیوں نے سائنسی تحقیق کے ذریعے انسانی زندگی کے طبیعی اور بدنی پہلوؤں کے بارے میں انجام دیا تھا۔

یہاں فلسفے کو موجودہ انسانی حالات سے ہم آہنگ کرنے اور اسے دوبارہ توانائی بخشنے کے بارے میں جو نظریہ بیان کیا گیا اس کا مقصد اس بات سے انکار کرنا نہیں کہ انسانی زندگی میں سائنس کا عمل دخل ایک تہذیبی پہلو لئے ہوئے ہے۔ جو نظریہ یہاں بیان ہوا اُس کا فلسفے میں مطلوبہ نئی تشکیل کے بارے میں نقطۂ آغاز ہی یہی ہے کہ سائنس کا یہ ظہور ہی جو عملِ قدیم پر ایک جارحانہ یورش کی حیثیت رکھتا ہے۔ موجودہ صورتِ حال کا ذمہ دار ہے اور ہر چند کہ سائنس کو مجرم قرار دینا اور اُس کے تہذیبی کارناموں اور اس کے عظیم انسانی فوائد سے چشم پوشی پر زور دینا سراسر زیادتی ہوگی تاہم انسانی سود و زیاں کو ترازو میں تول کر یہ دکھانے کے لئے کہ فوائد کا پلڑا بھاری ہے تصفیہ نہیں کیا جا سکتا۔

اصل میں یہ مسئلہ بہت آسان ہے جس نقطۂ نظر سے موجودہ سائنس پر حملے کئے جاتے ہیں اُس کی بنیاد یہ ہے کہ روایتی رسم و رواج جس میں پُرانے عقیدے شامل ہیں ایک ایسی مکمل اور قطعی کسوٹی ہیں جس پر سائنس کے پیدا کردہ ہنگامہ خیز نتائج کو پرکھا جا سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامل یہ ماننے سے صاف انکار کر دیتے ہیں کہ اس نازک صورتِ حال پیدا کرنے میں سائنس کی شریکِ کار کوئی اور چیز بھی رہی ہے۔ حقائق پر ایک نظر ڈالئے تو واضح ہو جائے گا کہ سائنس خلا میں مصروفِ کار نہیں، بلکہ سائنس سے پہلے کی پیدا شدہ صورتِ حال اور تنظیم کی حدود میں وہ سرگرمِ عمل ہے۔ ایک ایسی تنظیم جس کے اخلاقی اصولوں کو جنہیں اس وقت کے حالات کے مطابق وضع کیا گیا تھا، سائنسی تحقیق کی کسوٹی پر پرکھا نہیں گیا۔ ایک سیدھی سی مثال سے یہ واضح ہو جائے گا کہ سائنس کو ہر چیز سے الگ کر کے دیکھا جائے تو کیسے صورت مسخ ہو جاتی ہے۔ علم کا جو مہلک استعمال ہوا ہے وہ سائنس پر ایک عام اعتراض کی

صورت اختیار کر گیا ہے۔ مگر ایک بات انکار کی حد تک نظر انداز کر دی جاتی ہے کہ یہ تباہ کن نتیجہ جنگ میں ظاہر ہوا ہے۔ نہیں بلکہ جنگ کے موجود ہونے کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور جنگ اس وقت سے جب ابھی سائنسی جستجو کا نام و نشان بھی نہ تھا، سنکھوں اربوں برس پہلے انسانی زندگی میں ظاہر ہو کر ایک ادارے کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ یہ بات کہ یہ تباہ کن نتائج پہلے سے موجود صورتِ حال کا براہ راست نتیجہ ہیں، اتنی روشن ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کے لانے کی ضرورت نہیں۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہمیشہ اور ہر جگہ ایسا ہی ہوگا لیکن یہ صورتِ حال موجودہ غیر ذمہ دارا اور اندھا دھند قسم کی قطعیت سے ہمیں خبردار ضرور کر دیتی ہے۔ سائنس سے پہلے کے حالات سے آگاہ کرتی ہے جب اخلاقیات نے عمل اور نظریاتی اعتبار سے یہ صورت اختیار کی ہوئی تھی، اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں اگرچہ عام طور پر اسے نظر انداز کیا جاتا ہے اور اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا مقصد کسی سائنسدان کے کارناموں کو جائز قرار دینا نہیں۔ اس کا مقصد تو ایک اہم عقلی حقیقت کی طرف توجہ دلانا ہے۔ سائنسی تحقیق ابھی پوری طرح ترقی پذیر نہیں ہوئی۔ اس نے ابھی انسانی زندگی کے طبیعی اور بدنی پہلوؤں سے تجاوز نہیں کیا۔ نتیجتاً اس کے اثرات ادھورے بھی ہیں اور نامناسب بھی۔ معاشرتی تنظیم جس میں سائنس کا عمل دخل ہے اور جو انسانی زندگی پر اس کے اثرات متعین کرے، اسے ابھی تک سائنس جیسی سنجیدہ اور منظم تحقیق کی کسوٹی پر نہیں پرکھا گیا۔

اس صورتِ حال کا تعلق موجودہ فلسفے اور اُس کی نئی تشکیل سے ہے اسے واضح کرنا ہی اس دیباچے کا موضوع اور مقصد ہے۔ براہِ راست اس موضوع کو چھیڑنے سے پہلے اخلاقیات کی موجودہ صورتحال کے بارے میں کچھ کہنا چاہوں گا۔ یہ یاد رہے کہ جہاں اخلاقیات سے مراد وہ عملی معاشرتی اور تہذیبی حقیقت ہے جو حق و باطل میں امتیاز پیدا کرتی ہے، وہاں اس کا مطلب اصول، معیار اور مقصد کے وہ نظریات بھی ہیں جن کی کسوٹی پر کسی بھی صورت حال کو پرکھا جاتا ہے۔ بظاہر ہے کہ خاص انسانی زندگی کے بارے میں کوئی بھی گہری تحقیق کی جائے تو اخلاقیات سے خواہ مخواہ واسطہ پڑتا ہے، چاہے تحقیق کا یہ مقصد ہو یا نہ ہو۔ عمرانی نظریات انسانی تہذیب کی بنیادی غرض و غایت سے یہ کہہ کر کنارہ کر لیتے ہیں کہ یہ مسئلہ انسانی اقدار کا ہے جن سے سائنسی تحقیق کا کوئی واسطہ نہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی کے بارے میں تحقیق سطحی اور معمولی باتوں تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے

چاہے کتنا ہی فنی ہنر اس کے پیچھے کام کر رہا ہو۔ اس کے برعکس اگر تحقیق پوری انسانی زندگی کو پرکھنا چاہے تو رسم و رواج، عقائد اور تعصبات سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے جو سائنس سے قبل کے دور میں منظم و مستحکم ہو چکے ہیں۔ یہ کہنا کوئی نئی بات نہ ہوگی کہ اخلاقیات اپنے دونوں معنوں میں سائنس کے عروج سے پہلے کی پیداوار ہے اور اب کہ پوری انسانی صورت حال تبدیل ہو چکی ہے، اخلاقیات کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھنے میں رکاوٹ ڈالنے سے موجودہ اخلاقیات سائنس کی دشمن بن جاتی ہے۔

معاملہ اور بھی آسان ہو جائے اگر ہمارے پاس وہ عقلی نقطہ نظر یا موقف موجود ہو جو تحقیق کے کام آ سکے۔ یہ کہنا کہ وہ نقطہ نظر یا موقف موجود ہے، یہ فرض کرنے کے برابر ہوگا کہ سائنس سے پہلے کی ذہنیت نئی سائنس کی پیدا کردہ صورت حال سے نپٹنے کے لئے کافی ہے۔ یہ تو اس بات کے مترادف ہوگا کہ موجودہ بے یقینی اور بے اطمینانی کی صورت حال کو قائم رکھا جائے۔ اگر مندرجہ بالا بیانات کو انہی معنوں میں سمجھا گیا ہے جن میں میں نے کوشش کی تھی تو پھر فلسفے میں تشکیل کا جو نظریہ یہاں بیان ہوا ہے وہ مسلم ٹھہرے گا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ نئی تشکیل سے مراد ان عقلی وسیلوں کو ترقی دینا ہے جو موجودہ انسانی اور اخلاقی صورت حال کی جانچ پڑتال کرنے میں کام آئیں۔

اس منزل کی طرف پہلا قدم یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ موجودہ انسانی صورت حال اپنی خوبیوں اور خرابیوں سمیت جو کچھ بھی ہے اس کی ذمہ داری روزمرہ کی زندگی میں سائنس کے عمل دخل پر ہے۔ سائنس کے طریقے اور نتائج سائنس ہی تک محدود نہیں رہتے۔ وہ لوگ بھی جو سائنس کو ایک خود ساختہ، خود مختار اور اپنے تک محدود اکائی تصور کرتے ہیں یہ انکار نہیں کر سکتے کہ عملی طور پر اس کی یہ نوعیت قائم نہیں رہتی۔ اسے ایک الگ تھلگ اکائی تصور کرنا ویسی ہی قیاس آرائی ہے جیسا کہ اسے موجودہ انسانی مصیبتوں کا اصل سبب قرار دینا جس سائنس نے اب تک انسانی زندگی کے معاملات میں عمل دخل کیا ہے وہ ابھی تک ادھوری اور نامکمل سائنس ہے۔ وہ انسان کے طبیعی اور جسمانی معاملات پر تو قدرت رکھتی ہے (جیسا کہ حفظانِ صحت اور طب کی تازہ ترین ترقی سے ظاہر ہے) لیکن جو معاملات انسان کے ہیں، انسان کے لئے ہیں اور انسان کے لئے بے حد اہمیت کے حامل ہیں، ان میں اس کا کہیں وجود نہیں۔ انسان کی موجودہ صورتِ حال کو ہوشمندی سے دیکھا اور سمجھا جائے تو انسانی زندگی میں ایک گہری تفریق ظاہر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو وہ عوامل

ہیں جو سائنس سے قبل کے عہد کی اخلاقی اقدار کو نمایاں کرتے ہیں اور انہیں زندگی بخشتے ہیں اور دوسری طرف ایک ایسی سائنس کے بسیط و شدید عوامل ہیں جو ابھی تک ادھوری اور نامکمل ہے اور لا محالہ اس کی کارروائی یک طرفہ ہے۔

اس سے پہلے بھی ان چند انسانوں کے کارہائے نمایاں کا ذکر آیا ہے جنہیں فلسفی کہا جاتا ہے۔ اور جنہوں نے سترھویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی میں نظریات کائنات کو رطب و یابس سے پاک کیا۔ جو ذہنی و جذباتی لحاظ سے مغربی تہذیب کی تنظیم و عمل کا بنیادی حصہ بن چکی تھی۔ یہ دعویٰ تو نہیں کیا گیا کہ ان تحقیقات کا سہرا جن کی بدولت فلکیات، طبیعات، کیمیا اور عضویات میں تدریجی انقلاب رونما ہوا، فلسفیوں کے سر ہے لیکن یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اس تہذیبی پس منظر اور رسم و رواج کے ہوتے ہوئے فلسفے نے وہ کام سر انجام دیا جس کے بغیر سائنس کی ترقی ممکن نہ تھی۔ یہاں میں اتنا اضافہ کرنا چاہوں گا کہ چونکہ اس کا تعلق فلسفے کی نئی تشکیل سے ہے۔ سائنسدانوں نے اپنا اپنا مخصوص کام کرتے ہوئے تحقیق کا ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جو اپنی گہرائی اور گیرائی۔ آفاقیت اور ہمہ گیری کے اعتبار سے غور و فکر کے لئے نمونے اور مثال کا درجہ رکھتا ہے اور جو خاص فلسفے کا حصہ ہے۔ یہ ایک ایسا طریقہ علم ہے جو عمل میں آ کر اپنی غلطیوں کا خود ازالہ کرتا ہے اور ناکامیوں سے ویسے ہی سبق لیتا ہے جیسے کامیابیوں سے۔ سائنس کی مخصوص نسبتاً زیادہ فنی سرگرمیوں میں پرانی چیز کو خیرباد کہہ کے نئی چیز کی دریافت کرنے کا یہ طریقہ ایک طے شدہ امر ہے۔ تاہم ذہنی سرگرمیوں کے ہر شعبے میں اسے تسلیم نہیں کیا گیا۔ وہ لوگ بھی جو اپنے مخصوص کاموں میں اسے ایک طے شدہ بات سمجھتے ہیں لیکن ایسے معاملات میں جنہیں اخلاقی، مثالی اور روحانی لکھ کر الگ کر دیا جاتا ہے، ان میں اس کی مداخلت برداشت نہیں کر سکتے یہ تو سب جانتے ہیں کہ سائنس کی نظریاتی دریافت کا عملی نعم البدل ایجاد ہے اور اس وقت بھی انسان کے کئی ایک طبی و جسمانی معاملات میں ایجادات دریافت کرنے کا عمومی طریقہ موجود ہے۔ خالص انسانی معاملات میں ایجاد کبھی کبھار ہوتی ہے اور وہ بھی ضرورت کے تحت انسانی زندگی کے وسیع و دیگر معاملات میں ایجاد کا تصور بھی خوف و دہشت پیدا کر دیتا ہے کیونکہ ایجاد کو خطرناک اور مہلک قرار دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت بڑی اہمیت کی حامل ہے اگرچہ اسے اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت اخلاقیات کی ماہیت

اور خاصیت کا ایک حصہ ہے۔ یہ حقیقت نئی تشکیل کی ضرورت کا احساس بھی دلاتی ہے اور اس کی راہ میں جو بڑی بڑی مشکلات درپیش ہیں ان کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

سائنس اور روایتی لائحہ عمل کی ابتدائی تفریق کے سلسلے میں جو مفاہمت ہوئی تھی اس کی نوعیت کسی تکمیل کی نہیں بلکہ سمجھوتے ہی کی رہی۔ بلکہ یہاں تو معاملہ تکمیل کے بالکل برعکس تھا۔ انسانی زندگی کی سرگرمیوں، دلچسپیوں، اغراض و مقاصد کو کاٹ کے دو حصوں میں بانٹ دیا گیا۔ ایک کو اعلیٰ گردانا گیا جسے اس لحاظ سے دوسرے فطرتاً ادنیٰ حصے پر فوقیت حاصل ہوئی سلسے روحانی زندگی کا نام دیا گیا اور دوسرے کو دنیوی قرار دیا گیا۔ ادنیٰ ہونے کے اعتبار سے یہ مادہ پرست تھی۔ یہ طریقے عالمِ رنگ و بو اور مادیت ہی کے لئے مناسب تھے، عقل و وجدان کے لئے موزوں نہ تھے۔ نئی سائنس کو مشکل سے اس شرط پر اجازت دی گئی کہ وہ اپنی حدود میں رہے اور صرف اپنے کام سے غرض رکھے جو اس کے لئے تجویز ہوا تھا۔ فلسفے کے حق میں اس کا نتیجہ ثنویت کی نت نئی صورتوں کی شکل میں برآمد ہوا جن سے مجموعی طور پر جدید فلسفے کے بنیادی مسائل ترتیب پائے ہیں اور یہ بات اس تہذیبی صورتِ حال کی آئینہ دار ہے۔ جس کی بدولت جسم اور اخلاق میں تفریق پیدا ہوئی۔ یہ الفاظ ہی اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ نئی سائنس نے روزمرہ کی زندگی میں جو آسائشیں بہم پہنچائی ہیں ان کے حصول کے ساتھ ساتھ یہ کوشش بھی جاری ہے کہ اخلاقیات (جسے روحانیت کا نام دیا گیا) کے بارے میں اس اقتدار کو بھی ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے جو روایت کے بل بوتے پر انہیں حاصل ہے نئے طریق کار کے اخلاقی اور عقلی فوائد کے بجائے فنی سائنس کے افادی اور مادی فائدے ان سائنس دانوں کیلئے مددگار ثابت ہوئے جو علم کائنات میں انقلاب لائے۔

یہ مصالحت ایک عرصے تک قائم تو رہی لیکن اس کا بخشا ہوا توازن یقیناً اکھڑا اکھڑا رہا۔ "رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی"، کا مقولہ یہاں پورا اترتا ہے۔ یہ اس بات کی کوشش نظر آتی ہے کہ نئی سائنس کے عملی، افادی اور مادی فائدوں سے لطف اندوز ہوا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اسے قدیم رسم و رواج اور عقائد پر، جن پر اخلاقیات کی بنیاد رکھی گئی تھی، اثر انداز ہونے نہ دیا جائے۔ نتیجۃً یہ تفریق قائم نہ رہ سکی۔ مجموعی طور پر نئی سائنس کے عمل پذیر ہونے سے جو نتیجے برآمد ہوئے وہ ان سرگرمیوں اور اقدار پر بھی اثر انداز ہوئے جنہیں عام طور پر روحانیت سے متعلق

قرار دیا جاتا ہے یہ کام نادانستہ طور پر ہوا اگرچہ آزاد خیال فلسفیوں کے ایک گروہ نے اس کی نمایاں حوصلہ افزائی کی۔ انہی اثرات سے وہ تحریک عبارت ہے جسے لادینیت کہا جاتا ہے۔ یہ وہ تحریک ہے کہ جب وہ بڑھنی پھیلنی شروع ہوئی تو یہ سمجھا گیا کہ مقدس روحانیت کو نجس کیا جا رہا ہے۔ آج بھی یہ حالت ہے کہ بہت سے لوگ جو کسی اعتبار سے بھی پرانے مذہبی اداروں سے یا اس سے متعلق دینیات سے وابستہ نہیں ہیں، اس لادینیت کا بڑے افسوس کے ساتھ یا کم از کم معذرت آمیز لہجے میں ضرور ذکر کرتے ہیں لیکن اگر ہم سچے دل سے اس کے خواہاں ہیں کہ سائنسی تحقیق و جستجو کی روح اور طریق کار عالمگیر بن جائے تو سائنسی تحقیق و جستجو کے معنی ہیں ہی دریافت کے جس کے باعث پرانے ذہنی رویے اور نتیجے روز بروز نئے اور مختلف ذہنی رویوں اور نتیجوں کے لئے جگہ خالی کر رہے ہیں۔ سائنسی تحقیق و جستجو کی روح اور طریق کار کو عالمگیر بنانے کا راز اس دریافت میں پوشیدہ ہے کہ اس لادینیت کے عوامل کو وہ تشکیل مواد اور اختیار کیسے عطا کیا جائے جو برائے نام اب تک اخلاقیات سے وابستہ چلا آتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ماقبل سائنسی عہد سے ورثے میں ملی ہوئی اخلاقیات اب کوئی زور دار اثر رکھتی ہیں۔ اخلاقی اقدار اپنی سند جواز کھو بیٹھی ہیں، اس حقیقت کا اظہار اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ انسان کی فطری رسائی کا پرانا تصور دوبارہ فروغ پا گیا ہے اور موجودہ صورت حال کا ذمہ دار سے ٹھہرایا جاتا ہے۔ انسان کے مستقبل کے بارے میں جو مایوسی چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے وہ بھی اس امر کا اظہار ہے یہ شکایات صرف اُس وقت تک کوئی معنی رکھتی ہیں جب تک روایتی لائحہ عمل اور ماقبل سائنس کے عقائد کو قطعی اور اٹل تصور کیا جائے لیکن دوسری طرف اگر انہیں اس طریقے سے دیکھا جائے تو وہ ایک چیلنج کی حیثیت بھی رکھتے ہیں جو انسان کو ایک ایسے نظریۂ اخلاق تعمیر کرنے پر اُبھارے جو عملی اور موثر اخلاقی اقدار کو ترتیب دینے میں عقلی رہنما کرے جو موجودہ وسائل کو استعمال کر کے انسانی سرگرمیوں اور دلچسپیوں میں نہ صرف انتشار کو دُور کرے بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ بڑے پیمانے پر انسانی زندگی کو ایک ترتیب اور اطمینان بخشے۔

جن شکایتوں اور دعووں کا ان دنوں زور شور ہے ان میں تین باتوں کا آپس میں گہرا تعلق ہے (۱) سائنس پر حملہ (۲) یہ نظریہ کہ انسان ایسا بدباطن ہے کہ فوق الفطرت اور فوق الانسانی طاقت کی طرف رجوع کئے بغیر ایسی اخلاقی اقدار کو تعمیر کرنا جن میں آزادی، مساوات اور استحکام کارفرما ہو ممکن

نہیں (۳) مذہبی اداروں کے مخلصین کا یہ دعویٰ کہ جس امر کی ضرورت ہے اسے صرف وہی سرانجام دے سکتے ہیں۔ میں نے اس لئے اس بات کا ذکر نہیں کیا کہ اس پر خواہ مخواہ نکتہ چینی کرنے بیٹھ جاؤں۔ اس تذکرے سے میری مراد اس عام نقطۂ نظر کو پیش کرنا ہے جو اس نادر عمل ہے کہ اس سے اس راہ کا سراغ ملتا ہے جس پر چل کر فلسفہ رطب و یابس سے نکل آئے اور اپنے مقابل کے اُس راستے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شاید فلسفہ اختیار کرے یعنی انسانی مستقبل کی تعمیری اہمیت کو سمجھنے اور بیان کرنے کی منظم کوشش جو بنیادی طور پر نئی سائنس کے پیدا کردہ انقلاب سے وقوع پذیر ہوئی ہے بشرطیکہ ہم موجودہ وسائل کی بنیاد پر فلسفہ تعمیر کرنے میں دانشمندی سے کام لیں۔

نئی سائنس اور انسانی فطرت کی مذمت اور اس سے وابستہ قدیم مذہبی اداروں کے اقتدار کی مکمل بحالی کی درخواست سے جو مسئلہ پیدا ہو گیا ہے وہ اصل میں یہ ہے کہ کیا ہمیں نئے وسائل کی بنا پر آگے جانا ہے یا یہ کہ یہ سرشت ہی کے اعتبار سے ناقابلِ اعتبار ہے اور اس لئے انہیں فوق الفطری اور فوق الانسانی طاقت کے دعویدار نمائندوں کے زیر اثر لایا جائے سمتوں کے اس اختلاف کو منظم طریقے سے جانچنے کے فلسفے پر یہ اثر اس انکشاف کی صورت میں ہوا کہ جسے جدید کہتے ہیں وہ ابھی تک منتشر اور بے ترتیب ہے۔ اس کی اندھا دُھند کوشش اور بے یقینی قدیم و جدید کے ایک ناممکن العمل امتزاج کو ظاہر کرتی ہے جو صحیح معنوں میں جدید ہے، اسے ابھی وجود میں آنا ہے۔ عملی طور پر وجود میں لانے کا کام یا ذمہ داری فلسفے کی نہیں۔ یہ کام تو اسی صورت ممکن العمل ہیں کہ ہر پیشہ کے لوگ ہمت و استقلال سے اور باہم اشتراک سے عرصۂ دراز تک مصروفِ عمل رہیں۔ ایسا کوئی لغو دعویٰ تو نہیں کیا گیا کہ فلسفی یا سائنس دان یا کوئی اور ایسے مقدس پیشوا ہیں جنہیں یہ کام سونپ دیا جائے تاہم فلسفیوں نے پچھلی چند صدیوں میں سائنسی تحقیق کی نشو و نما میں ایک مفید اور خاطر خواہ حصہ لیا ہے۔ لہٰذا ان کے جانشینوں کے لئے ایک سنہری موقع بھی ہے اور چیلنج بھی کہ وہ اخلاقی اقدار کی جستجو کے سلسلے میں ویسا ہی کارنامہ سرانجام دیں۔ سائنسی تحقیق و جستجو سے جو بھی نتائج برآمد ہوں وہ اپنے آپ میں کسی مکمل اخلاقی نظریہ یا خالص انسانی موضوعات کے بارے میں کسی عمل کے طبعی اور جسمانی حالات کو عمل میں نہیں لائیں گے لیکن ایک

اخلاقی انسانی سائنس کی تشکیل میں ضرور مددگار ثابت ہوں گے جس سے حقیقی انسانی زندگی کی ایسی نئی تشکیل ممکن ہے جس میں ایک تنظیم پائی جائے اور ایک ایسی بھرپور زندگی پائی جائے جو انسان کو آج تک نصیب نہیں ہوئی۔

قدیم فلسفیانہ نظریات کی ترتیب وار نقاب کشائی بجائے خود ایک ذہنی معرکہ آرائی ہے۔ لیکن یہ موجودہ صورت حال سے اس قدر غیر متعلق ہے کہ موجودہ صورت حال کا ایک عقلی جائزہ مرتب کرنے میں رکاوٹ ثابت ہوگی جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا نئی تشکیل نقائص ڈھونڈھنے اور لڑائی جھگڑا کرنے سے عمل میں نہیں آئے گی۔ سچ پوچھیے تو وہ ایک ذہنی سرگرمی ہے جس کے لئے قدیم نظاموں کا ان کے تہذیبی حالات سے تعلق جنہوں نے وہ مسائل پیدا کئے اور موجودہ سائنس جس سے مراد مقبول عام تشریحات نہیں ان سب کے بارے میں وسیع پیمانے پر علم و تحقیق کی ضرورت ہے۔ اس ذہنی سرگرمی کے منفی پہلوؤں میں یہ بات بھی شامل ہے کہ عہد حاضر کی سائنسی فنی اور سیاسی تحریکوں کو عہد قدیم کی رسم و روایت کے اثرات سے آزاد کر کے یہ پرکھا جائے کہ ان میں وہ اقدار کونسی ہیں جنہیں صحیح معنوں میں نیا کہا جا سکتا ہے۔ آج کل سائنس اور صنعت و حرفت پر موجودہ خرابیوں کی ذمہ داری ڈالنے کے خلاف ایک رویہ زور پکڑ رہا ہے جس کے آثار اکثر دکھائی دے جاتے ہیں۔ یہ تو مسلم ہے کہ وہ اتنے طاقتور ذرائع ہیں کہ ہمیں نئے قیمتی وسائل مہیا کر سکتے ہیں۔ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ویسی ہی مؤثر اخلاقی تنقید کی جائے جو ان وسائل کو خالص انسانی مقاصد کے لئے استعمال کرے۔ یہ صورت حال اُس صورت حال سے یقیناً بہت مختلف ہے جب سائنس اور صنعت و حرفت پر صرف حملے کئے جاتے تھے تاکہ انہیں کسی خاص ادارے کے زیر اثر لایا جائے۔ جہاں تک وہ اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ زیر بحث مسئلہ خالص انسانی اور اخلاقی مسئلہ ہے جس کا خیر مقدم کرنا چاہیے لیکن جہاں تک مجھے واسطہ پڑا ہے اس میں ایک بڑی خامی نظر آتی ہے یوں لگتا ہے جیسے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ بنیادی اخلاقی اقدار ہمارے پاس پہلے سے موجود ہیں جو ان مقاصد کو متعین کریں گی جن کو بروئے کار لانے کے لئے موجودہ بڑھتے ہوئے وسائل کو استعمال کیا جانا چاہیے۔ یا لکل نئے اور مختلف ذرائع کو اُن مقاصد کے لئے (جو اس وقت قرار پائے تھے جب ہمارے ذرائع بالکل مختلف تھے) استعمال کرنے کی راہ میں جو عملی مشکلات ہیں۔ انہیں نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن فلسفے یا نظریے

سے متعلق اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ حقیقت ہے کہ مقاصد اور ذرائع کے درمیان تفریق کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ اس طرح نیت نہ بھی ہو تو عملی طور پر ایک اہم اخلاقی مسئلے سے بڑی طرح گریز کیا جاتا ہے۔

مقاصد اور ذرائع کے درمیان یہ تفریق اس عہد کا ورثہ ہے جب صرف ان سرگرمیوں کو مفید قرار دیا جاتا تھا جو اخلاقی طور پر نہیں بلکہ مادی اور جسمانی طور پر کام دیں اور یہ کام ایسے غلاموں اور محکوموں سے لیا جاتا تھا جن کے آقا ایسی مادی اور ذلیل محنت کی ضرورت سے آزاد تھے۔ لہٰذا اس نئی ریاست کے لئے جس کے وسائل اپنی خاصیت اور مقدار دونوں کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں، بنیادی ضرورت اس امر کی ہے کہ نئے مقاصد اور معیار، تشکیل کئے جائیں جن کے لئے ان نئے ذرائع سے کام لیا جائے۔

اخلاقی اور منطقی اعتبار سے یہ بات ناممکن ہے کہ بالکل نئے اور مختلف ذرائع کو ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے جن میں زیادہ سے زیادہ یہ تبدیلی فرض کی جاتی ہے کہ ان تک پہنچنا نسبتاً آسان ہو گیا ہے۔ مواقع اور ذرائع جس طرح بتدریج مذہب سے کٹتے گئے ہیں۔ اُس سے یہ انقلاب تو ضرور آیا کہ پرانی صورت حال درہم و برہم ہو گئی۔ عملی اعتبار سے ایسی ناممکن اور ذہنی اعتبار سے اس سے بڑھ کر فضول بات کیا ہوگی کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ نئے مقاصد، نئے معیار اور نئے اخلاقی اصولوں کے بغیر بھی تنظیم و توازن ممکن ہے۔

قصہ مختصر نئی تشکیل کے مسئلے کو جس پہلو سے بھی جانچا جائے نظر یہ آئے گا کہ نئی تشکیل کا دار و مدار یہ جاننے کی کوشش پر ہے کہ سائنس کی نئی تحریکوں سے انسانی زندگی میں جو نامکمل اور بے ترتیب سیاسی اور صنعتی صورت حال پیدا ہوئی ہے اسے کیسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا جائے۔ ایسی تکمیل جو اُن کی غرض و غایت سے ہم آہنگ ہو، صرف اُن خالص انسانی مقاصد اور اقدار کے ذریعے ہی ممکن ہے جو ایک نئی اخلاقی تنظیم کو جنم دیں۔

اس بات کی ذمہ داری فلسفے تک میں اب مستقل پر ہے کہ نئی تشکیل کے وہ مخصوص کام سر انجام دیئے جائیں کہ اب تک جو کچھ ہم نے نامکمل طور پر حاصل کیا ہے، پایۂ تکمیل تک پہنچ جائے۔ فلسفے کے مسائل کی ایک جامع فہرست تیار کرنے کے لئے بھی ابھی انتظار کرنا ہوگا کہ فلسفے نے اب تک اس راستے پر جو منزلیں طے کی ہیں ان سے آگے نکل جائے۔ اس فہرست کے مندرجات میں سے ایک

مسئلے نے محض اتفاقاً توجہ حاصل کر لی ہے یعنی مقاصد اور ذرائع کے درمیان وہ تفریق جو محکوم و آزاد اور ادنیٰ و اعلیٰ کی تفریق کی فلسفیانہ شکل ہے۔ عملی طور پر سائنس نے ایسی تمام تفریقات کو ختم کر دیا۔ سائنسی تحقیق نے اُن تمام سرگرمیوں اور سازوسامان کو اپنا لیا ہے جنہیں محض عملی اعتبار سے مفید سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کی تجربہ گاہ اور فلکیات کی رصدگاہوں میں جس طور سے کام ہوتا ہے وہ اس بات کی شاہد ہیں۔ عام نظریات عملی سائنس کے نظریات سے ابھی بہت پیچھے ہیں۔ سائنسی تحقیق کی عملداری میں نظریات نے مفروضوں کی شکل اختیار کر لی ہے۔ اب یہ فلسفے کا کام ہے کہ پورے طور پر اخلاقی اقدار کے لئے اس حقیقت کی اہمیت کو بیان کرے جس سے آج تک آگاہ نہیں کیا گیا۔ اخلاقی اقدار کے بارے میں اب بھی دائم و قائم کا تصور چلتا ہے اگرچہ اخلاقیات کے اصول پرست منکروں اور اخلاقی نظام کے علمبرداروں کے درمیان برابر اس بات پر جھگڑا جاری ہے کہ وہ مقاصد، معیار اور اصول کون سے ہیں جو اٹل لازوال اور ہمہ گیر آفاقیت کے حامل ہیں۔ انسانی یا اخلاقی حقائق کی تحقیق و جستجو کے ذرائع ترتیب دینے کے سلسلے میں فلسفیانہ تشکیل نو کا اولین فرض یہ ہے کہ انسانی حالات سے منظم طریقے پر عہدہ برآ ہو۔ اس کتاب کے بارے میں مروجہ غلط فہمیوں کا سرسری ذکر آیا تھا۔ اس مقدمے میں اس بات کا کئی بار ذکر آ چکا ہے جس کی اب میں مزید وضاحت کرنے کی کوشش کروں گا۔ یہ الزام لگایا گیا ہے کہ فلسفے کے منصب و فرائض کے بارے میں جو نقطہ نظر یہاں پیش کیا گیا ہے، اسے تسلیم کرنے والوں کی حیثیت کچھ ان مصلحین کی سی ہو جاتی ہے جنہیں برائی یا تعریف کے طور پر اس نام سے پکارا جاتا ہے۔ نئی تشکیل کے بعد فلسفے کے سپرد ایک کام تو یہ ہوگا کہ اس بات کی وجہ جواز پیش کرے کہ نظریے اور عمل میں ایسی کیوں تفریق قائم نہیں رہی جیسی ہومز جیسے لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بات اچھی ہو یا بری، نظریہ دنیا میں سب سے زیادہ عملی چیز ہے لیکن یہ کارنامہ انسانوں کو کسی خاص پیشے کے تحت نہیں بلکہ انسانوں ہی کی حیثیت میں انجام دینا ہوگا۔

نیویارک
اکتوبر ۱۹۴۸ء

جان ڈیوی

پہلا باب

فلسفے کے بدلتے تصوّرات

انسان حیوانات سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے گزشتہ تجربوں کو یاد رکھتا ہے۔ پہلے جو کچھ گزر چکا ہے اسے حافظہ پھر دہراتا ہے۔ جو کچھ آج بیتے وہ بیتے دنوں کی ویسی ہی یاد دلاتا ہے۔ جانوروں کے یہاں تجربہ وارد ہوتے ہی فنا ہو جاتا ہے اور ہر نیا فعل یا مصیبت اپنی جگہ پر اکیلی ہوتی ہے لیکن انسان ایسی دنیا میں رہتا ہے جہاں ہر واقعہ گزرے ہوئے واقعات کی گونج اور یادوں سے معمور ہوتا ہے، جہاں ہر واقعہ دوسرے واقعات کی یاد دلاتا ہے۔ پس وہ جنگل کے درندوں کی طرح محض مادی اشیاء کی دنیا میں نہیں رہتا بلکہ نشانوں اور علامتوں کی دنیا میں رہتا ہے۔ پتھر کوئی محض ٹھوس چیز نہیں جس سے ٹھوکر لگے، بلکہ کسی گزرے ہوئے بزرگ کی یادگار ہے۔ شعلہ خالی حرارت پہنچانے والی یا جلانے والی شے نہیں بلکہ علامت ہوتا ہے گھر کی جمی جمائی زندگی کا، ہنسی خوشی کھانے پینے اور گوشۂ عافیت کا جہاں آدمی ادھر اُدھر بھٹکنے کے بعد میں آکر پناہ لیتا ہے۔ شعلہ کوئی آتشیں چیز نہیں کہ زخمی کرے اور جھلسائے۔ یہ تو عبادت گاہ ہے جس میں انسان پرستش کرتا ہے جس پر اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے اور یہ سب کچھ جس کی بنا پر حیوانیت اور انسانیت کے درمیان تہذیبی اور خالص مادی حالت کے درمیان فرق قائم ہوتا ہے، اس وجہ سے ہے کہ انسان یاد رکھتا ہے، اپنے تجربات کو محفوظ کر لیتا ہے۔

ویسے یادیں آپ ہی آپ تازہ نہیں ہوتیں۔ قدرتی طور سے ہم اس بات کو یاد کرتے ہیں جس سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے اور اس وجہ سے یاد کرتے ہیں کہ اس سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے۔ ماضی کو ماضی ہونے کی وجہ سے یاد نہیں کیا جاتا بلکہ اُس اضافے کی وجہ سے جو اُس سے حال میں ہوتا ہے پس یاد کی ابتدائی حیثیت ذہنی اور عملی سے زیادہ جذباتی ہوتی ہے۔ وحشی انسان گزرے ہوئے دن کا کسی جانور سے معرکہ اس لئے یاد نہیں کرتا تھا کہ سائنٹیفک طریقے پر ہر ایسے جانور کے خصائل کا مطالعہ کرے بلکہ اس لئے کہ بیتے دن کی ہنگامہ خیزی کی یاد تازہ کرکے آج کی بے رنگی اور یکسانی سے نجات حاصل کرے۔ یاد میں معرکے کی ساری گرما گرمی بھی ہوتی ہے اور خطرے اور تشویش کا پہلو خارج ہوتا ہے۔ اسے تازہ کرنا اور اس سے لطف لینا حال کے لمحے میں ایک نئے معنی کا اضافہ کرتا ہے ایسے معنی جو اُس معنی سے مختلف ہیں جو واقعتاً اس سے یا ماضی سے متعلق ہیں۔ یاد ایسا نعم البدل قسم کا تجربہ ہے جس میں حقیقی تجربے کی ساری قدریں ہوتی ہیں مگر اس سے متعلق صعوبتوں، پریشانیوں اور آفتوں کا پہلو خارج ہوتا ہے۔ فتح کے اصل ہنگامے سے زیادہ یادگار جنگی ناچ میں فتح و کامرانی کی پیش کش ہوتی ہے۔ الاؤ کے پاس بیٹھ کر جب شکار کے بچا کرنے کا تذکرہ ہوتا ہے اور اسے یاد کرکے دوبارہ تازہ کیا جاتا ہے۔ تب وہ ایک سوچا سمجھا اور صحیح معنوں میں انسانی تجربہ بنتا ہے۔ موقع پر تو ساری توجہ عملی تفصیلات پر رہتی ہے اور بے یقینی کا عالم طاری ہوتا ہے۔ یہ تو بعد میں جاکر یہ تفصیلات ایک کہانی بنتی ہیں اور ایک معنی کی وحدت میں ڈھلتی ہیں۔ عملی تجربے کے وقت آدمی لمحہ بہ لمحہ زندگی گزارتا ہے۔ لمحے کی مشکلات اُسے سر اُٹھانے کی مہلت نہیں دیتیں۔ پھر جب وہ خیال ہی میں ان سب لمحوں پر دوبارہ ایک نظر ڈالتا ہے تو ایک ڈرامہ ترتیب پاتا ہے جس کا ایک آغاز اور ایک درمیان ہوتا ہے اور کامیابی یا ناکامی کے انجام کی طرف حرکت نظر آتی ہے۔

آدمی اپنے گزشتہ تجربے کی یُوں تجدید کرتا ہے کہ جو پہلے خالی وقتی تفریح تھی، اس میں نئی دلچسپی کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے قدیم زمانے کی یادوں میں واقعات کو من و عن یاد کرنے سے زیادہ تصور اور تخیل کا رنگ نظر آتا ہے۔ اہمیت بہرحال کہانی کی، ڈرامے کی ہوتی ہے جب کسی قصّے کو تصور میں دہرایا جاتا ہے یا شوق سے کسی سننے والے کو سنایا جاتا ہے تو اس قصّے میں شدّت پیدا کرنے کی غرض سے صرف ایسے واقعات چُن لئے جاتے ہیں جن کی اس وقت کوئی جذباتی اہمیت ہوتی ہے جس تفصیل سے معرکے کی گرما گرمی میں اضافہ نہیں ہوتا یا ناکامی یا کامیابی کی منزل تک پہنچنے میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے اُسے چھوڑ دیا جاتا ہے واقعات کو نئے سرے سے اس طرح ترتیب دیا جاتا ہے کہ وہ قصّے کے مزاج کے ساتھ درست بیٹھتے چلے جائیں۔ پس ابتدائی زمانے کے آدمی کے پاس جب کچھ کرنے کو نہیں ہوتا تھا جب وہ جینے کی جدوجہد میں مصروف نہیں ہوتا تھا تو اس وقت وہ یادوں کی دنیا میں بسر کرتا تھا جو اشاروں کنایوں کی دنیا تھی۔ اشارے یاد سے اس طور مختلف ہیں کہ ان کی صحت کو پرکھنے کی کوئی کوشش نہیں کی جاتی۔ اس کی صحت کا معاملہ ثانوی ہوتا ہے۔ بادل کبھی کبھی ایک اونٹ یا ایک آدمی کے چہرے کا تاثر پیش کرتا ہے۔ جب تک کسی اونٹ اور چہرے کا واقعی کوئی ایسا تجربہ نہ ہوا ہو اس وقت تک بادل کو دیکھ کر یہ چیزیں ذہن میں نہیں آسکتیں لیکن سچ مچ کی مشابہت کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اہم بات تو وہ جذباتی قسم کی دلچسپی ہے جو اونٹ یا انسانی چہرے کے بنتے بگڑتے خدوخال ڈھونڈنے میں ہوتی ہے۔

قدیم انسانی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے بتاتے ہیں کہ جانوروں کے قصّوں، دیومالاؤں اور اعتقادات نے اس تاریخ میں کتنا زبردست حصہ لیا ہے۔ بعض اوقات اس تاریخی حقیقت سے فائدہ اٹھا کر عجیب عجیب داستان گھڑی جاتی ہے اور یوں معلوم ہونے لگتا ہے کہ قدیم انسان کی نفسیات آج کے انسان کی نفسیات سے مختلف تھی لیکن میری دانست میں اس کی توجیہ بہت سیدھی سادی ہے۔ زراعت اور ترقی یافتہ صنعتی فنون نے جب تک فروغ نہیں پایا تھا اس وقت تک یہ ہوتا تھا کہ تھوڑا سا عرصہ حصولِ غذا یا حملے سے بچاؤ میں اس شوق و سرگرمی سے بسر ہوتا تھا کہ جان لڑا دی جاتی تھی۔ پھر اس کے بعد طویل عرصہ خالی تفریح کا آتا تھا۔ اپنی عادات واطوار کی بنا پر ہم آدمیوں کا تصور یوں کرتے ہیں کہ وہ ہمیشہ مصروف و منہمک رہتے ہیں کسی کام میں نہیں تو کم از کم سوچ بچار کرنے اور منصوبے بنانے میں انہیں مصروف ہونا چاہیے لیکن اُن دنوں لوگوں کو مصروفیت صرف اس وقت ہوتی تھی کہ وہ شکار کرنے میں یا مچھلیاں پکڑنے میں یا لڑائی لڑنے میں لگے ہوں لیکن ذہن کے اندر بیداری کے عالم میں کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ چونکہ جسم مصروفِ عمل نہیں ہے اس لئے ذہن بھی خالی رہے اور ظاہر ہے کہ اُس ابتدائی زمانے میں انسان کے ذہن میں جانوروں کے ساتھ معرکہ آرائیوں کے سوا اور کون سے خیالات آسکتے تھے؟ ان معرکوں

کے سلسلے میں یہ ڈرامائی شوق کام کر رہا تھا کہ تعاقب کے واقعات کو مربوط اور واضح شکل دی جائے۔ اس شوق کے زیر اثر ان معرکوں کی صورت بدل گئی۔ چونکہ لوگ اپنی حقیقی زندگی کے دلچسپ حصّوں کو تصور کی دنیا میں ایک ڈرامائی انداز میں دہراتے تھے اس لئے وہ خواہ مخواہ ڈرامائی رنگ اختیار کر گئے۔ یہ جانور صحیح معنوں میں ڈرامائی کردار تھے اور اس طور پر انہوں نے آدمیوں کے خصائص اختیار کر لئے تھے۔ وہ بھی اُمیدیں، امنگیں اور اندیشے رکھتے تھے اور اُنس والفت کی، نفرتوں اور محبتوں اور کامیابیوں اور ناکامیوں کی زندگی گزارتے تھے۔ پھر چونکہ گروہ کی گزر بسر کے لئے ان کا وجود بہت لازمی تھا اس لئے اُن لوگوں کے تصور میں، جو ڈرامائی انداز میں بیتے ہوئے تجربوں کو یاد کرتے تھے، یہ جانور اپنی سرگرمیوں اور اپنے دکھ درد کے ساتھ گروہ کی زندگی میں سچے شریک بن گئے اگرچہ انہیں شکار کیا جاتا تھا مگر بہر حال وہ اپنے آپ کو ان لوگوں کے حوالے تو کرتے ہی تھے۔ اس لئے ان کی حیثیت دوستوں اور رفیقوں کی ہو جاتی تھی۔ وہ اس گروہ کی عافیت اور بہبود کے لئے جس سے ان کا علاقہ ہوتا تھا، یکسر اپنے آپ کو وقف کر دیتے تھے۔ اس طرح سے نہ صرف یہ کہ ایسے بہت سے قصّے بن گئے جن میں جانوروں کی سرگرمیوں اور اوصاف وخصوصیات کا بڑی محبت سے ذکر کیا جاتا تھا۔ بلکہ اُن ملی جوڑی رسوم اور اعتقادات نے بھی جنم لیا جن کی رو سے یہ جانور قبیلوں کے سردار، اجداد، ہیرو اور دیوی دیوتا قرار پائے۔

شاید میں اپنے موضوع یعنی اس سوال سے کہ فلسفوں نے کیسے جنم لیا، کچھ زیادہ نہیں ہٹا ہوں کیونکہ میری دانست میں جب تک اس قسم کے معاملات پر زیادہ تفصیل اور جزرسی سے غور نہ کیا جائے اس وقت تک فلسفیں کا تاریخی ماخذ سمجھ میں نہیں آسکتا۔ ایک عام آدمی کو شعوری طور پر جاننا چاہیئے کہ وہ عقل وتحقیق یا غور وفکر سے زیادہ اپنی خواہش کا غلام ہے اُمیدیں اور اندیشے، نفرتیں اور محبتیں صرف اس صورت میں آدمی کے یہاں غالب محرکات نہیں رہتیں جب کسی ایسی تنظیم میں جکڑ دیا جائے جو انسانی فطرت کے لئے نامانوس ہو اور جو فطری آدمی کے نقطۂ نظر سے مصنوعی ہوتی ہے۔ ہماری کتابیں، ہماری سائنسی اور فلسفیانہ کتابیں وہ لوگ لکھتے ہیں، جنہوں نے اپنے آپ پر ایک برتر قسم کی ذہنی تنظیم اور تہذیب عائد کر رکھی ہے۔ ایک عادت کے تحت ان کے خیالات معقول اور مدلل ہوتے ہیں اپنے واہموں کو حقائق کی روشنی میں جانچنے

اور اپنے افکار کو جذباتی اور ڈرامائی انداز کی بجائے منطقی انداز میں ترتیب دینے کا طریقہ انہوں نے سیکھا ہوا ہوتا ہے جب وہ بیٹھے خوش خیالی کرتے ہیں (اور اس میں عام روایت سے کہیں زیادہ وقت صرف کرتے ہیں) تب بھی اپنے حال سے باخبر ہوتے ہیں وہ اپنی ان خیالی بیڑوں پر لیبل لگا دیتے ہیں۔ ان کے نتائج کو خارجی تجربات کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرتے۔ ہم اپنے سے دوسروں کا قیاس کرتے ہیں اور سائنس اور فلسفے کی کتابیں وہ لوگ لکھتے ہیں جن کے یہاں عقلی، منطقی اور معروضی طریقہ غالب ہوتا ہے۔ انہوں نے بس اسی قسم کی عقلیت اوسط درجے کے معمولی آدمی سے منسوب کر دی ہے یہ بات فراموش کر دی جاتی ہے کہ عقلی اور غیر عقلی دونوں قسم کے رویّے تربیت یافتہ انسانی ذہن سے بڑی حد تک غیر متعلق ہیں کیونکہ لوگ خیال کے نہیں، یاد کے زیر اثر ہوتے ہیں اور یہ کہ یاد محض سچے واقعات کو یاد کرنے کا نام نہیں، بلکہ وہ تلازمہ، اشاریت اور ڈرامائی تصور سے عبارت ہے۔ ذہن میں جو اشارے کنائے پیدا ہوتے ہیں ان کی قدر وقیمت جانچنے کا معیار یہ نہیں ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ان میں جذباتی ہم آہنگی ہے یا نہیں۔ آیا وہ احساس کو تحریک دیتے اور تقویت پہنچاتے ہیں اور ڈرامائی رنگ کے قصے میں درست بیٹھتے ہیں اور آیا وہ گروہ کی اجتماعی امیدوں اور اندیشوں کا روپ دھار سکتے ہیں۔ اگر ہم خوابوں کے لفظ کو کسی قدر آزادی کے ساتھ استعمال کریں تو یہ کہنا شاید زیادتی نہ ہو کہ سوائے ان اوقات کے جب کبھی کبھی سچ مچ جدوجہد کرنی پڑتی ہے، آدمی حقائق کی دنیا میں نہیں بلکہ خوابوں کی دنیا میں رہتا ہے اور خوابوں کی وہ دنیا جو خواہشات کی خاطر ترتیب دی جاتی ہے اور جن کی کامیابی اور ناکامی سے اس کا خمیر اُٹھتا ہے۔

نوعِ انسانی کے ابتدائی عقائد اور روایات کو یہ سمجھنا کہ وہ دنیا کی سائنسی تفسیر کی کوششیں تھیں اور یہ کہ گمراہ کن اور فضول کوششیں تھیں، ایک بڑی غلطی کا سزاوار ہونا ہے جس مواد سے فلسفہ جنم پاتا ہے وہ سائنس سے اور تعبیر کائنات سے غیر متعلق چیز ہے۔ وہ مواد تو استعارے کا رنگ رکھتا ہے، اندیشوں اور امیدوں کی علامتی صورت ہوتا ہے، تخیلات واشارات سے اس کا خمیر اُٹھتا ہے۔ وہ معروضی حقیقت کی اُس دنیا کی نمائندگی نہیں کرتا جس سے آدمی کو عقلی طور پر سابقہ پڑتا ہے۔ وہ تو شاعری اور ڈراما ہوتا ہے نہ کہ سائنس۔ اور وہ سائنسی صداقت اور کذب سے عقلی اور غیر عقلی سے اسی طرح بلند وبالا ہوتا ہے جس طرح شاعری ان چیزوں سے بلند وبالا

ہوتی ہے۔

لیکن اس ابتدائی مواد کو کم از کم دو منزلوں سے ضرور گزرنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جا کر وہ باقاعدہ فلسفے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ایک تو وہ منزل ہے جب قصے کہانیوں اور ان کے اثر سے پیدا ہونے والی ڈرامائی صورتوں کو اکٹھا کر کے انہیں مرتب و منظم کیا جاتا ہے۔ وہ تجربات جو جذباتی صورتیں اختیار کرتے ہیں، ابتدا میں ان کی نوعیت بڑی حد تک عارضی اور اتفاقی ہوتی ہے جو واقعات کسی فرد کے جذبات میں تحریک پیدا کرتے ہیں بس انہیں لے کر قصہ یا سوانگ میں سمو لیا جاتا ہے لیکن بعض تجربات میں اتنا کو اثر ہوتا ہے اور وہ بار بار اس طرح وارد ہوتے ہیں کہ پورے گروہ سے اُن کا تعلق ہوتا ہے انہیں اجتماعی سطح پر عمومی شکل دی جاتی ہے، ایک فرد کے کسی جوکھوں بھرے واقعہ کو اس شان سے بنایا سنوارا جاتا ہے کہ وہ پورے قبیلے کی جذباتی زندگی کا نمائندہ اور مظہر بن جاتا ہے۔ بعض خاص واقعات میں گروہ کا سارا دکھ درد سمٹ آتا ہے اور اس لئے انہیں غیر معمولی برتری اور خصوصیت حاصل ہو جاتی ہے۔ روایت کا ایک خاص تانا بانا پھیل جاتا ہے۔ کہانی سماجی ورثہ اور ملکیت بن جاتی ہے۔ سوانگ ترقی کرتے کرتے رسم کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ اس طرح جو روایت بنتی ہے، وہ ایک قسم کا معیار ہوتی ہے کہ پھر انفرادی تصور اور اشارے کنائے اسی کے مطابق ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔ تخیل کا ایک چوکھٹا قائم ہو جاتا ہے۔ زندگی کو تصور کرنے کا ایک اجتماعی سانچہ ظہور میں آ جاتا ہے کہ افراد تعلیم کے ذریعے اس میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں۔ غیر شعوری طور پر بھی اور خصوصی سماجی ضرورت کے تحت بھی انفرادی یادیں اجتماعی یاد یا روایت میں گھل مل جاتی ہیں اور انفرادی خیال آرائیاں اس نظام عقائد میں جگہ پا جاتی ہیں، جو کسی گروہ سے مخصوص ہوتا ہے۔ شاعری معین اور منظم صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کہانی سماجی معیار بن جاتی ہے۔ ڈرامے کی وہ ابتدائی صورت جس میں کسی جذباتی اہمیت رکھنے والے تجربے کو پیش کیا جاتا ہے، بڑھ کر ایک رسم کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ جو اشارے کنائے پہلے آنا دانہ رنگ رکھتے تھے وہ اب ڈھل ڈھلا کر ایک مسلک بن جاتے ہیں۔

ایسے مسلک نظم اور جبر کا پہلو رکھتے ہیں جو فتوحات اور سیاسی نظم و استحکام کے ساتھ جلا پاتے اور مضبوط ہوتے چلے جاتے ہیں۔ جیسے جیسے ایک حکومت کا علاقہ پھیلتا ہے ویسے ویسے یہ غرض

تقویت پکڑتی جاتی ہے کہ ان عقائد کو جو کبھی آنا دانہ رنگ اور ناپائیداری کی صفت رکھتے تھے اُنہیں ایک وحدت میں ڈھالا جائے اور ایک نظام کی شکل دی جائے۔ ایک تو آپس کے ربط و ضبط کے باعث اور باہمی افہام و تفہیم کی ضروریات کے تحت قدرتی طور پر امتزاج کا ایک عمل جاری رہتا ہے۔ مگر اس سے قطع نظر اکثر سیاسی ضرورت نے بھی حکمرانوں کو اس پر آمادہ کیا ہے کہ روایات و عقائد کو ایک مرکز پر لایا جائے تاکہ ان کی شوکت و اقتدار کو توسیع و تقویت حاصل ہو سکے۔ جو ڈیا یونان، روم اور میں سمجھتا ہوں کہ جن ملکوں کی بھی طویل تاریخ ہے، اُن سب کا ریکارڈ یہی ہے کہ جو رسوم اور مسلک ابتدا میں مقامی رنگ رکھتے تھے، انہیں ایک وسیع تر سماجی اتحاد اور ایک وسیع تر سیاسی اقتدار کے مقصد سے ایک مرکز پر لایا گیا۔ آپ میرے ساتھ یہ فرض کر لیں کہ اس طور پر نسلوں کے وسیع تر کائناتی فلسفے اور مسائل آفرینش ظہور میں آئے ہیں اور زیادہ بڑی اخلاقی روایات نے جنم لیا ہے۔ کیا حرف بحرف ایسا ہی ہوا ہے؟ یہ تحقیق کی ضرورت نہیں اور اسے ثابت کر کے دکھانا تو اور بھی غیر ضروری ہے یہاں تو صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ معاشرتی اثرات کے زیر اثر مسلکوں اور اعتقادات کی تعیین و تنظیم ہوئی جس نے تخیل کو چند عمومی خصائص، طرز عمل کو چند عمومی ضابطے بخشے اور یہ کہ اس قسم کا استحکام کسی بھی فلسفے کی تشکیل سے پہلے ہونا ایک ضروری امر تھا۔

فلسفے کی تشکیل سے پہلے خیالات اور عقیدے کے اصولوں کی تنظیم و تعمیم اگرچہ ایک ضروری امر ہے لیکن محض اس کے ہونے سے فلسفہ پیدا نہیں ہو جایا کرتا۔ اس کے لئے منطقی نظام اور عقلی ثبوت کی بھی ضرورت ہوتی ہے ہمارا خیال ہے کہ روایتی دستور العمل میں جو اخلاقی اصول اور مقاصد شامل ہوتے ہیں، ان کا اس معلوماتی مثبت علم سے سمجھوتہ کرانے کی ضرورت پیش آتی ہے جو آہستہ آہستہ نشو و نما پاتا رہتا ہے۔ یوں سمجھنا چاہیئے کہ اس حوالے سے مطلوبہ منطقی نظام اور عقلی ثبوت خود بخود فراہم ہو جاتا ہے۔ آخر آدمی اپنی ساری زندگی تو تصورات اور خیالات کی دنیا میں بسر نہیں کر سکتا۔ جیتے رہنے کے تقاضے مجبور کرتے ہیں کہ دنیا کی واقعی حقیقتوں کی طرف تھوڑا بہت دھیان دیا جائے۔ یہاں تعجب خیز ضرور ہے کہ ماحول خیالات کی تشکیل کے معاملے میں بہت ڈھیل دیتا ہے۔ چنانچہ ایسا خیال کوئی نہیں ہوتا کہ اسے چند قبول کرنے والے نہ مل جائیں پھر بھی ماحول اصلاح و صحت کا تھوڑا بہت معیار عائد ضرور کرتا ہے اور سزا یہ رکھی ہے کہ جو ان باتوں کا خیال نہیں رکھے گا مٹ جائے گا، یہ کہ بعض

چیزیں غذا کا کام دیتی ہیں یہ کہ بعض مقامات پر وہ پائی جاتی ہیں یہ کہ پانی ڈبوتا ہے، آگ جلاتی ہے تیز نوکیلی چیزیں جسم میں چبھ جاتی ہیں اور کاٹ ڈالتی ہیں، بھاری چیزوں کو سہارا نہ دیا جائے تو گر پڑتی ہیں یہ کہ روز و شب کے تغیرات میں اور گرم و سرد اور خشک و تر کی تبدیلیوں میں ایک سلسلہ ہے ــــ اس قسم کی سیدھی سچی حقیقتیں قدیم آدمی کو بھی مجبور کر کے اپنی طرف متوجہ کر لیتی تھیں۔ ان میں سے بعض تو اتنی عیاں اور اتنی اہم ہیں کہ کسی تصور کا دخل وہاں ہو ہی نہیں سکتا۔ آگسٹے کامٹے نے کہیں یہ کہہ رکھا ہے میرے علم میں کوئی ایسی وحشی قوم نہیں ہے جس کا خدا ایسا ہو کہ وزن رکھتا ہو خواہ قدرتی صفت یا طاقت کو خدائی شان کیوں نہ عطا کی گئی ہو۔ رفتہ رفتہ دل نشین تعمیموں کا ایک نظام ظہور میں آ جاتا ہے جس میں دیکھی بھالی حقیقتوں اور فطرت کے سلسلوں کے بارے میں اس نسل کی حکمت و دانش محفوظ ہو جاتی ہے اور سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی ہے۔ یہ علم خاص طور پر صنعت اور فن و ہنر سے متعلق ہوتا ہے جہاں کامیاب اقدام کے لئے ساز و سامان اور سلسلہ ہائے عمل کا مشاہدہ ضروری ہوتا ہے اور جہاں کام اتنا مسلسل اور باضابطہ ہوتا ہے کہ اتفاقات جادوگری سے کام نہیں چلتا۔ اس کے مقابلے میں آ کر خیالی باتیں خود بخود چھنٹ جاتی ہیں۔

دوسروں مثلاً ایک جولاہے کی نسبت ملاح کے اس چیز کے شکار ہو جانے کا زیادہ امکان ہوتا ہے جسے ہم اب اوہام کہتے ہیں کیونکہ اس شخص کا سابقہ زیادہ تر اچانک تبدیلی اور ناگہانی حادثے سے ہوتا ہے لیکن ملاح بے شک آندھی کو کسی عظیم روح کی من موج کا بے اختیار اظہار سمجھا کرے لیکن اسے بھی آندھی کے وقت کشتی کو سنبھالے رکھنے کے چند خالص میکانکی اصول سیکھنے پڑتے ہیں۔ آگ کو مافوق الفطرت اژدہا بے شک تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ کسی وقت ایک تیز رو بھڑکتے پھیلتے شعلے کو دیکھ کر سرسراتے خطرناک سانپ کی تصویر ذہن میں ابھری تھی۔ لیکن گھر میں کام کرنے والی جس عورت کو آگ اور کھانا پکانے کے برتن سے سابقہ پڑتا ہے اسے اس کے باوجود آگ جلانے اور بجھانے اور لکڑی سے راکھ بننے تک کے عمل کے بارے میں چند اصولوں کا پابند ہونا پڑتا ہے اس سے بھی زیادہ دھاتوں کا کام کرنے والا گرمی کے عمل سے پیدا ہونے والی طرح طرح کی صورتوں اور نتیجوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے، خاص خاص مواقع کے لئے وہ بے شک ان روایتی عقائد کو سینے سے لگائے رکھے لیکن روزمرہ کے استعمال کی وجہ سے یہ تصورات

زیادہ اوقات میں فراموش رہتے ہیں کیونکہ ان اوقات میں آگ اس کے لئے سیدھا سادہ سا اور ایک ہی طرح کا عمل ہوتی ہے جسے علت و معلول کے عملی رشتوں کو سمجھ لینے کے بعد قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ جوں جوں فنون اور ہنر ترقی کرتے ہیں اور بڑھتے پھیلتے ہیں، مثبت تحقیق اور علم کا ذخیرہ بھی بڑھتا پھیلتا ہے اور مشاہدہ کئے ہوئے سلسلوں میں زیادہ تہہ داری اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے اس قسم کی ہنرمندیوں سے فطرت کے متعلق وہ عام فہم علم حاصل ہوتا ہے جس سے سائنس کی ابتدا ہوتی ہے۔ ان سے صرف مثبت حقائق کا ایک ذخیرہ ہی فراہم نہیں ہو جاتا بلکہ اشیاء سے نپٹنے کی مہارت بھی پیدا ہو جاتی ہے اور جب ایک فن کو خالص و محض رواج کے پھندے سے آزاد کر لیا جاتا ہے تو پھر ذہن کو جو ایک تجربے کی عادت پڑ جاتی ہے وہ خوب پختہ ہو جاتی ہے۔

عقائد کا تخیلی نظام کہ ایک گروہ کے اخلاقی عادات و اطوار سے اور اس کی جذباتی مشغولیتوں سے گہرے طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ ایک مدت تک سیدھے سادے عملی قسم کے علم کے بڑھتے ہوئے ذخیرے کے ساتھ ساتھ چلتا رہتا ہے۔ جہاں کہیں ممکن ہو یہ دونوں نظام آپس میں شیر و شکر ہو جاتے ہیں لیکن بہت سی باتوں میں ایک دوسرے سے اتنے نامطابق ہوتے ہیں کہ وہ شیر و شکر نہیں ہو سکتے۔ بلکہ اس طرح الگ الگ رہتے ہیں جیسے الگ الگ خانوں میں بند کیے گئے ہوں۔ چونکہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے اوپر مسلط کر دیا جاتا ہے، اس لئے ان کی نامطابقت کا احساس نہیں ہوتا اور مفاہمت کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ اکثر صورتوں میں ذہنی پیداوار کی یہ دو قسمیں الگ الگ رکھی جاتی ہیں، اس لئے کہ وہ الگ الگ معاشرتی گروہوں کی ملکیت بن جاتی ہیں۔ مذہبی اور شاعرانہ عقائد کو ایک خاص معاشرتی و سیاسی اہمیت اور منصب حاصل ہو جاتا ہے اس لئے وہ اس اعلیٰ طبقہ کے لئے زیادہ موزوں رہتی ہیں جو معاشرے کے حکمران طبقہ سے براہ راست وابستہ ہوتا ہے۔ مزدوروں اور کاریگروں کے پاس دو اور دو چار قسم کا معلوماتی علم ہوتا ہے۔ انہیں بالعموم ادنیٰ معاشرتی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ ہاتھ سے کام کرنے والے کے خلاف جو جسمانی فائدے والے کاموں میں لگا رہتا ہے ایک معاشرتی تحقیر پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا اثر اس علم پر بھی پڑتا ہے جو اسی طبقہ کے پاس ہوتا ہے۔ یونان میں بلاشبہ یہی واقعہ گزرا۔ اگرچہ ایتھنز والوں نے ہر چند کہ مشاہدے میں بڑی باریک بینی، منطقی استدلال کی غیر معمولی صلاحیت اور فکر و تخیل کی بہت

آزادی حاصل کرلی تھی اس کے باوجود تجرباتی طریقِ کار کا عام اور باقاعدہ استعمال التوا میں پڑ گیا۔ چونکہ صنعتی کاریگر معاشرتی مرتبے کے اعتبار سے غلام سے بس ایک درجہ اوپر تھا، اس لئے اس کے پاس جس طرز کا علم تھا اور جس قسم کے طریقِ کار پر اس علم کا انحصار تھا اس کی وجہ سے اسے معزز و مستند حیثیت حاصل نہ ہو سکی۔

تاہم ایک وقت آیا کہ معلوماتی علم کا ذخیرہ اتنا بڑھ گیا ہے اور اس کا دائرہ کار اتنا وسیع ہو گیا کہ روایت اور تخیلی عقائد کی محض تفصیلات ہی سے نہیں بلکہ ان کے مزاج اور روح سے اس کا تصادم ہو گیا کیوں اور کیسے کے سوال کے چکر کو توڑنے دیجئے ویسے اس میں کوئی شک نہیں کہ جسے ہم یونان کی سوفسطائی تحریک کہتے ہیں اور جس کی آغوش میں فلسفے نے اس مفہوم میں جو مغرب والے اس اصطلاح سے مراد لیتے ہیں جنم لیا یہی واقعہ گزر رہا تھا۔ افلاطون اور ارسطو نے سوفسطائیوں کو ایسا بدنام کیا کہ وہ غریب اس سے پھر کبھی چھٹکارا نہ پا سکے۔ مگر یہ واقعہ اس بات کی شہادت ہے کہ سوفسطائیوں کے نزدیک عقیدے کی دو طرزوں کے درمیان کشمکش سب سے اہم چیز تھی اور یہ کہ اس کشمکش کا مذہبی عقائد کے روائتی نظام پر اور اس سے وابستہ اخلاقی ضابطہ عمل پر انتشار انگیز اثر پڑ رہا تھا۔ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ سقراط بڑے خلوص سے ان دو طرزوں کی مصالحت کے کام میں مصروف تھا لیکن اس نے مسئلے کو سمجھنے سمجھانے کے لئے معلوماتی طریق کار استعمال کیا اور اس لئے وسائل و معیار کو فوقیت دی بس اس ایک بات کی وجہ سے اس پر یہ تہمت لگی کہ وہ دیوتاؤں کی شان میں بے ادبی کرتا ہے اور نوجوانوں کو بگاڑتا ہے اور اسے موت کی سزا دی گئی۔

سقراط کے انجام اور سوفسطائیوں کی بدنامی کے واقعے کو سامنے رکھ کر جذبات کے سانچے میں ڈھلے ہوئے روایتی عقیدے اور خشک معلوماتی علم کے درمیان چند فرق سامنے لائے جا سکتے ہیں۔ اس موازنے کا منشا یہ دکھانا ہے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں اس کی ساری خوبیاں تو موخر الذکر میں تھیں لیکن معاشرتی مرتبہ اور استناد اور اس چیز سے گہرے ربط کی خوبیاں جو زندگی کو اس کی باطنی اقدار بخشتی ہیں روایتی عقیدے میں پائی جاتی ہیں۔ بظاہر تو یہی معلوم ہوتا تھا کہ ماحول کی معین اور آزمودہ معلومات کا دائرہ عمل محدود ہے، بس وہ کاریگری تک ہے اس کا تعلق تو فنون و ہنر سے تھا اور ہنرمند کے منشا و مفاد کا دائرہ کچھ ایسا وسیع نہیں تھا۔ اس منشا و مفاد کو ثانوی بلکہ

غلامانہ حیثیت ملی ہوئی تھی۔ بھلا کون شخص موچی کے ہنر کو کمل حکمرانی کی سطح پر رکھ سکتا تھا۔ طبیب کے ہنر کو تو اس سے بہت اونچی حیثیت حاصل ہے۔ مگر اس حیثیت کو بھی کون بیدوہت کے ہنر کے برابر شمار کر سکتا تھا جو روح کا علاج کرتا تھا۔ افلاطون اپنے مکالمات میں بار بار ایک امتیاز قائم کرتا ہے۔ یہ کہ موچی جوتوں کے اچھے جوڑے پر فاکہ کر سکتا ہے مگر اس سے زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ آیا جوتا پہنا جائے اور کب پہنا جائے اس بارے میں وہ کوئی خاکہ نہیں کر سکتا۔ محض اور خالص کاریگری کے سوالات کی حد تک ہنرمند بڑا ماہر ہوتا ہے لیکن جب پیچ کے اہم سوالات کھڑے ہوتے ہیں۔ یعنی اقدار سے متعلق اخلاقی سوال تو وہ بے بس ہوتا ہے۔ پس اس کی طرز والا علم اپنی سرشت ہی کے اعتبار سے کم مرتبہ ہوتا ہے اور یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ اس کی باگ ڈور کسی زیادہ مرتبہ والے علم کے ہاتھوں میں ہو جو بنیادی اغراض و مقاصد کی نقاب کشائی کرے اور ہنرمندانہ اور میکانکی علم کو اس کی حدود میں رکھے۔ اس کے علاوہ افلاطون کی نگارشات میں اس کے بھرے پڑے ڈرامائی شعور کے باعث اس واقعے کا جیتا جاگتا بیان نظر آتا ہے کہ روایت اور خالص علم عقلیہ کے تصادم نے خاص خاص لوگوں پر کیا اثرات چھوڑے۔ قدامت پسند اس خیال سے سکتے میں آ جاتا ہے کہ فوجی ہنر تجریدی قاعدوں کے مطابق یعنی سائنس کے طور پر سکھایا جائے گا۔ آدمی محض لڑنے کی خاطر تو نہیں لڑتا بلکہ اپنے ملک کے لئے لڑتا ہے۔ تجریدی علم حمیت اور وفاداری تو آدمی کے اندر نہیں ڈال سکتا اور ہنرمندی کے پہلو سے دیکھئے تو وہ لڑنے کے ان طریقوں اور ذریعوں کا بدل بھی نہیں بن سکتا جن کی روایت ملکی جذبے کی حامل چلی آتی ہے۔

لڑنے کا ہنر سیکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں سے تعلق پیدا کیا جائے جنہوں نے خود لڑنا اس طور سے سیکھا ہے کہ آدرشوں اور روایتوں کو اپنے اندر جذب کیا اور عنقریب یہ کہ یونان کی عسکری روایت میں مہارت پیدا کی۔ ملکی طریق سپہ گری کا دشمن کے طریقوں سے موازنہ کر کے تجریدی اصول مرتب کرنا دشمن کی روایتوں اور دیوتاؤں کی پیروی کرنا ہے، اپنے ملک سے دغا بازی کی راہ پر پڑنا ہے۔

اس قسم کے نقطۂ نظر کو ہم اچھی طرح سمجھ لیں تو پھر ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ روایتی نقطۂ نظر سے جب اثباتی نقطۂ نظر کا ٹکراؤ ہوا تو اس کے خلاف اتنا عناد کیوں پیدا ہوا۔ موخر الذکر نقطۂ نظر کی

جڑیں معاشرتی اطوار اور وابستگیوں کی گہرائی میں پیوست تھیں۔ اس میں وہ اخلاقی مقاصد سموئے ہوئے تھے جن کی خاطر لوگ زندہ رہتے تھے اور وہ اخلاقی ضابطے جن کے سہارے لوگ زندگی گزارتے تھے۔ لہٰذا اسے وہی بنیادی حیثیت اور جامعیت حاصل تھی جو خود زندگی کو حاصل ہے اور اس کی تہہ میں اجتماعی زندگی کی وہ حرارت بھرے تابندہ رنگ سرسرا رہے تھے جن میں لوگوں کو اپنی ذات کی تکمیل نظر آتی تھی اس کے برخلاف اثباتی علم محض مادّی فائدوں سے غرض رکھتا تھا اس سے عقیدے کی وہ جوشی بھری یادیں وابستہ نہیں تھیں جن کے گرد اجداد کی قربانیوں اور ہمعصروں کی پرستش و عقیدت نے ایک ہالہ بنا دیا تھا۔ سیرت کے اعتبار سے خلا دار اور مادّی ہونے کی وجہ سے وہ کچھ خشک، سخت اور سرد شے تھا۔

لیکن زیادہ زیرک و پرکار ذہن یعنی جس قسم کا ذہن خود افلاطون کا تھا وہ یہ نہیں کر سکتے تھے کہ اپنے زمانے کے قدامت پسند شہریوں کے ساتھ ساتھ پرانے عقائد کو پرانے طریقے پر قبول کر کے بیٹھ جائیں۔ اثباتی علم اور اعتقادی و تحقیقی روح کے پروان چڑھنے سے یہ عقائد اپنی پرانی صورت میں اتنی قدر و قیع نہیں رہے تھے۔ صحت و صفائی، یقین اور جانچ پرکھ کی خوبیاں نئے علم میں تھیں۔ روایت، مقصد اور دائرہ عمل کے اعتبار سے تو باوقار حیثیت رکھتی تھی لیکن اس کی بنیاد عدم تعین پر تھی۔ سقراط نے کہا کہ زندگی کے بارے میں سوال اٹھائے بغیر زندگی گزارنا آدمی کے شایانِ شان نہیں کہ وہ تو ہے ہی سوال اٹھانے والی مخلوق۔ سبب یہ ہے کہ وہ عقل رکھنے والی مخلوق ہے۔ پس اس پر لازم آیا کہ اشیا کی علت کی جستجو کرے انہیں رسم و رواج اور سیاسی طاقت کے زیرِ اثر قبول نہ کرے۔ تو پھر کیا کیا جائے یہی کہ عقلی تحقیق و ثبوت کا ایک طریق کار وضع کر دو جو روایتی عقیدے کے اصلی اجزا کو ایک اٹل بنیاد پہ استوار کر دے۔ فکر و خیال کا ایسا طریق کار وضع کرو کہ وہ روایت کی تطہیر یوں کرے کہ اس کی اخلاقی و معاشرتی اقدار پر آنچ نہ آئے نہیں بلکہ تطہیر سے ان کے قوت و اختیار میں اضافہ ہو جائے۔ مختصر یہ کہ جس کی بنیاد رسم و رواج پر قائم ہے اسے بحال کرنا مقصود تھا کہ وہ ماضی کے عادات و اطوار کے سہارے نہیں بلکہ ہستی و کائنات کی مابعد الطبیعیات کے سہارے قائم ہو۔ مابعد الطبیعیات کو روایت کا نعم البدل سمجھنے کہ وہ اعلیٰ اخلاقی و معاشرتی اقدار کا سرچشمہ اور ضامن قرار پاتی ہے۔ یہی یورپ کے کلاسیکی فلسفے کا خاص موضوع ہے جو افلاطون اور ارسطو کے واسطے سے پروان چڑھا۔ ازمنۂ وسطیٰ

کے عیسائی مفکرین نے اسی فلسفے کی تجدید کی اور اسے نئے قالب میں پیش کیا۔

اگر میں غلطی پر نہیں ہوں تو اس صورت حال سے فلسفے کے دائرہ کار سے متعلق اس پوری روایت نے جنم لیا ہے جس کے ہاتھوں میں ابھی پچھلے دنوں تک دنیائے مغرب کے تنظیمی و تعمیری فلسفوں کی باگ ڈور رہی ہے۔ اگر میرا یہ نقطۂ نظر درست ہے کہ ذہنی پیداوار کی دو مختلف طرزوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش سے فلسفے کی ابتدا ہوئی ہے تو بعد میں پیدا ہونے والے اس سارے فلسفے کی جو منفی اور ملحدانہ نوعیت کا نہیں ہے، نمایاں خصائص کی کنجی ہمارے ہاتھ میں آ گئی ہے۔ اول تو یہ کہ فلسفے کی ابتدا غیر متعصبانہ رنگ میں نہیں ہوئی اور معروضی طریق پر اس نے نشو و نما نہیں پائی۔ شروع ہی سے اسے ایک کام پر لگا دیا گیا تھا اسے ایک فریضہ ادا کرنا تھا اور پہلے ہی سے اس سے اس فریضہ کا حلف لے لیا گیا تھا۔ ماضی کے جن روایتی عقائد کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا تھا ان کے اخلاقی جوہر کو اخذ کرنے کا کام اس کے سپرد تھا۔ خیر یہاں تک تو بات اچھی تھی۔ یہ اعتقادی قسم کا کام تھا اور واحد و صادق قدامت پسندی کے مفاد میں تھا۔ یعنی یہ کہ انسانیت نے جو اقدار وضع کی ہیں انہیں ضائع ہونے نہیں دیا جائے گا بلکہ ان کا تحفظ کیا جائے گا لیکن پہلے ہی سے یہ بات بھی طے ہو گئی تھی کہ اسے یہ اخلاقی جوہر اس رنگ میں اخذ کرنا ہے کہ وہ گزشتہ عقائد کے رنگ سے میل کھائے۔ تخیل اور معاشرتی اداروں کے ساتھ نسبت اتنی گہری تھی کہ اسے بہت زیادہ چھیڑنا ممکن نہیں تھا۔ معاشرتی اداروں کے معنیٰ و مواد کو کبھی اور ایسی صورت میں تصور کرنا ممکن ہی نہیں تھا جو اس کی سابقہ صورت سے بنیادی اعتبار سے مختلف ہو۔ فلسفے کا فرض یہ ٹھہرا کہ مسلّمہ عقائد اور روایتی رسوم کو صوری اعتبار سے نہیں تو معنوی اعتبار سے ضرور جائز ثابت کرے۔

اس کے نتیجے میں جو فلسفہ پیدا ہوا وہ ایتھنز کے عام آدمی کو بہت انقلاب انگیز بلکہ خطرناک نظر آیا اس لیے کہ اس کی صورت اور طریق کار مختلف تھا۔ ان معنوں میں وہ ضرور انقلاب انگیز تھا کہ اس نے ان کثافتوں سے اسے پاک کیا اور ان اجزا کو الگ کیا جو عام شہری کی نظر میں بنیادی عقائد کا حصہ تھے لیکن اگر تاریخ کے رشتے میں اور ان فکری طرزوں کے تقابل میں رکھ کر دیکھے جنہوں نے مختلف معاشرتی حالات میں نشو و نما پائی تو اب یہ بات آسانی سے نظر آ سکتی ہے کہ افلاطون اور ارسطو نے بہرحال یونانی روایت و سیرت کے مفہوم کو بڑی بصیرت سے اجاگر کیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ عظیم ڈرامہ نگاروں کی نگارشات کے ساتھ ساتھ ان کی نگارشات ایک طالب علم کو مخصوص یونانی زندگی کی گہرائیوں میں پیوست آدرشوں اور عزائم سے متعارف کراتی ہیں یونانی مذہب، یونانی آرٹ، یونانی مدنیت کی عدم موجودگی میں توان کا فلسفہ جنم ہی نہیں لے سکتا تھا رہی ان کی سائنس جس پر ان فلسفیوں کو بڑا ناز تھا تو وہ کچھ سطحی معلوم ہوتی ہے اور آسانی سے نظر انداز کی جا سکتی ہے۔

فلسفے کا یہ معذرتی رنگ اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوا جب ازمنہ وسطیٰ کی عیسائیت کو بارہویں صدی کے لگ بھگ عقلی صورت میں پیش کرنے کی خواہش پیدا ہوئی اور اس نے اپنے آپ کو عقل کے روبرو جائز ٹھہرانے کے مقصد سے کلاسیکی فلسفے کا بالخصوص ارسطو کے فلسفے کا استعمال کیا۔ کچھ اسی سے ملتا جلتا واقعہ انیسویں صدی میں جرمنی کے ممتاز فلسفیانہ نظاموں کے ساتھ گزرا جب ہیگل نے عقلی مثال پرستی کے نام پر ان ملکوں یا اداروں کو جائز ثابت کرنے کا کام سنبھالا تھا جن کے لیے سائنس کی نئی روح اور عوامی حکومت سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے سے بنے بنائے عقائد کے حق میں جو جماعتی جذبہ کام کر رہا تھا اس کے اثر سے یہ عظیم نظام آزاد نہ رہ سکے۔ لیکن چونکہ اسی کے ساتھ انہیں مکمل ذہنی خود مختاری اور عقل پسندی کا بھی دعویٰ رہا ہے، اس لئے نتیجہ اکثر یہ ہوا کہ فلسفے میں عدم خلوص کا ایک رنگ شامل ہو گیا اور وہ اس وجہ سے اور زیادہ مہلک ہے کہ جو لوگ فلسفے کو سہارا دے رہے تھے انہیں اس کا مطلق احساس نہ تھا۔

اور اس راستے سے فلسفے کا ایک اور خاصہ ہمارے سامنے آتا ہے جو اس کی ابتدا کے ساتھ ہی پیدا ہو گیا تھا جن چیزوں کو پہلے جذباتی اُنس اور معاشرتی وقار کی بنا پر قبول کر لیا گیا تھا اب انہیں عقلی طور پر جائز ثابت کرنا تھا۔ اس کے لئے معقول و استدلال کا ایک تام جھام کھڑا کرنا پڑا۔ جن معاملات سے فلسفے کو بحث تھی ان میں فی نفسہٖ تو عقلی رنگ تھا نہیں، اس لئے اس نے منطقی شکل کے مظاہرے کا سہارا لیا۔ حقیقی معاملات میں تو مظاہرے کے سیدھے سادے طریقوں سے کام چل جاتا ہے یعنی زیر بحث حقیقت کو پیش کر کے اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہے لیکن جب لوگوں کو ایسے اصولوں کی سچائی کا قائل کرنے کی ضرورت پیش آئے جو رسم و رواج یا معاشرتی اعتماد کی بنا پر قابل قبول نہ رہے ہوں اور جو تجرباتی جانچ پرکھ کے بھی متحمل نہ ہو سکیں تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ جھگڑے ہوئے اور طے شدہ ثبوت کی علامات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا

جائے۔ اس طرح مجرد تعریفوں اور بالائے سائنسی استدلال کے اس تام جھام نے جنم لیا جو بہت سے لوگوں کو فلسفے ہی سے متنفر کر دیتا ہے لیکن اس کے رسیاؤں کو اس میں ایک خاص کشش نظر آتی ہے۔

اس کی صورت بگڑتے بگڑتے یہاں تک پہنچی کہ فلسفہ لمبی چوڑی اصطلاحات کا، بظاہر بال کی کھال نکالنے والی منطق اور دقیق و بسیط دلائل و براہین کی محض خارجی صورتوں سے ایک مجموعے شغف کا نام بن کر رہ گیا لیکن اپنی بہترین صورت میں بھی اس نے یہ کیا ہے کہ نظام سے کچھ ضرورت سے بڑھ کر لگاؤ پیدا کر لیا اور یہ خود غلط بن کر یقین کا دعویٰ کرنے لگا۔ لاٹ پادری بٹلر نے کہا تھا کہ قیاس زندگی کا راستہ دکھاتا ہے لیکن یہ مان لینے کی ہمت کم فلسفیوں میں ہوئی ہے کہ فلسفے کی تشفی ایسی چیز سے ہو سکتی ہے جو محض قیاسی اور امکانی ہو۔ روایت اور خواہش نے جو رسم و رواج نافذ کئے تھے وہ قطعی اور اٹل ہونے کے مدعی بن گئے انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انہوں نے چلن کے یقینی اور ناقابل تغیر قانون بخشے ہیں۔ فلسفے نے اپنی تاریخ کے بہت شروع میں اسی طرح کی قطعیت کا زعم دکھایا تھا۔ تھوڑا بہت اس قسم کا مزاج کلاسیکی فلسفوں سے اُس وقت سے وابستہ چلا آتا ہے انہیں یہ اصرار رہا ہے کہ وہ سائنسی علوم سے زیادہ سائنسی ہیں یہ کہ فلسفہ ضروری ہے اس لئے کہ تخصیصی سائنسی علوم تو بہر حال صداقت کاملہ و قطعیہ کو پالینے میں ناکام ہو گئے۔ چند ایک نے اس سے ضرور انحراف کیا اور یہ جتلانے کی جرأت کی مثلاً ولیم جیمز نے کہ فلسفہ نام ہے بصیرت کا اور یہ کہ اس کا خاص کام انسانی ذہنوں کو تعصب و تنگ نظری سے نجات دلانا ہے اور ان کے ادراک کائنات کو وسعت بخشتی ہے لیکن مجموعی طور پر فلسفے نے اس سے بہت بڑھ چڑھ کر دعوے کئے ہیں۔ فلسفہ مفروضوں کے سوا کچھ پیش نہیں کرتا اور یہ کہ ان مفروضوں کی قیمت اتنی ہے کہ ان کی مدد سے انسانی ذہن اردگرد کی زندگی سے متعلق زیادہ حساس ہو جاتے ہیں۔ یہ بات کہیں بے تکلفی سے کہہ دی جائے تو یوں معلوم ہوگا کہ فی نفسہٖ فلسفہ کی نفی ہو گئی۔

تیسرے یہ کہ جس نظام عقائد کو خواہش اور تخیل نے جنم دیا تھا اور جو اقتدار کے زیر اثر ترقی کرتے کرتے ایک مستند روایت بن گیا تھا۔ وہ جامع اور ہمہ گیر تھا یوں کہنا چاہیے کہ وہ زندگی کے رگ و ریشے میں سمایا ہوا تھا۔ اس کا دباؤ مستقل اور اثر آفاق گیر تھا۔ اس لئے اس کے حریف اصول

یعنی غور و فکر کے لیے یہ ناگزیر تھا کہ وہ بھی اسی قسم کی آفاقیت و جامعیت تک پہنچنے کی کوشش کرے کہ مابعد الطبیعیات کی سطح پر اس کا اثر اتنا ہی دُوررس اور ہمہ گیر ہو جتنا روایت کا اثر معاشرے کی سطح پر ہے اب صرف ایک ہی صورت تھی کہ مکمل و معین نظام منطق کے دعوے کے ساتھ مل کر یہ زعم پورا ہو سکتا تھا۔

کلاسیکی طرز کے سب فلسفوں نے وجود کے دو حلقوں کے درمیان ایک مقررہ بنیادی امتیاز قائم کیا ہے۔ ایک حلقہ مقبولِ عام روایت والی مذہبی اور مافوق الفطرت دنیا سے عبارت ہے۔ اسی کو جب مابعد الطبیعیاتی سطح پر منتقل کیا گیا تو وہ حقیقتِ عظمیٰ و اعلیٰ کی دنیا بن گئی۔ چونکہ اجتماعی زندگی کی سب اہم صداقتوں اور طرزِ عمل کے ضابطوں کا سرچشمہ اعلیٰ و مسلم مذہبی عقائد کو سمجھا گیا اور وہیں سے ان کے لیے سند حاصل کی جاتی تھی اس لیے فلسفے کی مطلق و اعلیٰ حقیقت تجرباتی امور میں سچ ہونے کی واحد طے شدہ ضمانت ٹھہری اور صحیح قسم کے معاشرتی اداروں اور انفرادی طرزِ عمل کے بارے میں واحد عقلی رہنما قرار پائی۔ اس حقیقتِ مطلقہ و ذاتیہ کے بالمقابل جسے فلسفے کا ریاض حاصل کر کے ہی ادراک کیا جا سکتا ہے، روزمرہ کے تجربے کی معمولی نسبتاً حقیقی اور محسوساتی دنیا ہے۔ یہ وہ دنیا تھی جس سے آدمی کے عملی معاملات اور نفع نقصان وابستہ تھے۔ حقیقت پسند اثباتی سائنس نے اسی ادھوری اور زوال آمادہ دنیا سے بحث کی۔

میری دانست میں یہ وہ خصوصیت ہے جس نے فلسفے کی ماہیت کے بارے میں کلاسیکی تصور کو بہت متاثر کیا ہے۔ فلسفے نے اپنا منصب یہ قرار دیا ہے کہ ماورائی مطلق یا باطنی حقیقت کے وجود کو ثابت کر کے دکھایا جائے اور اس حقیقتِ آخر و اعلیٰ کی ماہیت اور خدوخال انسان پر منکشف کیے جائیں اس لیے اس نے دعویٰ کیا کہ اس کے پاس وہ ذریعہ علم ہے جو اثباتی سائنس اور معمولی عملی تجربے کے استعمال میں آنے والے ذریعوں سے برتر ہے اور اسے اونچا مرتبہ اور اہمیت حاصل ہے اگر فلسفہ اس حقیقت کو آدمی کے دائرہ ادراک و ثبوت میں لے آتا ہے جو روزمرہ کی زندگی اور خصوصی علوم کی رسائی سے پرے ہیں تو پھر اس دعوے سے انکار ممکن نہیں۔

ویسے مختلف فلسفیوں نے وقتاً فوقتاً اس کے دعوے سے انکار کیا ہے لیکن بڑی حد تک ایسے انکار الحاد اور تشکیک بن کر رہ گئے۔ وہ یہ دعویٰ کر کے چپ ہو گئے کہ حقیقتِ مطلق و عظمیٰ

انسان کی سرحد ادراک سے پرے ہے لیکن انہیں اس انکار کی جرأت نہیں ہوئی کہ اس قسم کی حقیقت کے بارے میں فلسفیانہ علم کی مشق اسی صورت میں مناسب ہو سکتی ہے کہ اس تک انسانی ذہانت کی پہنچ ہو۔ البتہ کچھ عرصہ ہوا ہے کہ فلسفے کے جائز منصب کے بارے میں ایک تصور نے جنم لیا ہے۔ یہ لیکچروں کا یہ سلسلہ فلسفے کا یہ مختلف تصور پیش کرنے کے لیے وقف ہوگا اور اس لیکچر میں جسے کلاسیکی تصور سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے بالمقابل رکھ کر اس مختلف تصور کی بعض خصوصیات پر روشنی ڈالی جائے گی۔ اس موقع پر اس کا ذکر سرسری اور اشارتاً ہی کیا جا سکتا ہے یعنی وہ اس تذکرے میں بھی مضمر ہے جو فلسفے کی ابتدا کے متعلق کیا گیا ہے کہ ایک مستند روایت کے پس منظر میں کس طرح اس نے جنم لیا، روایت جسے محبت و نفرت کے اثر میں اور جذباتی ہیجان و آسودگی کے سانچے میں انسانی تخیل نے جنم دیا تھا۔ عام بے تکلفی کا جو انداز ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کہہ دیا جائے کہ جو فلسفہ ایک قاعدے کے تحت ہستیٔ مطلق سے بحث کرتا ہے، اس کی ابتدا کے بارے میں دیدہ و دانستہ تعصب سے ایسا بیان کیا گیا ہے۔ میرے خیال میں اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سازی کو بدنام کرنے کا موثر طریقہ یہی ہے کہ اس کی وجہ پیدائش پر اعتراض جڑ دیا جائے بجائے اس کے کہ منطقی طور پر تردید کرنے کی زحمت گوارا کی جائے۔

اگر اس لیکچر کے بعد آپ کے ذہن میں یہ خیال باقی رہ جائے اور معقول نظر آئے کہ فلسفہ کا خمیر عقلی مواد سے نہیں بلکہ معاشرتی اور جذباتی مواد سے اٹھا ہے تو پھر روایتی فلسفوں کے متعلق آپ کا رویہ بھی بدل جائے گا۔ پھر انہیں نئے زاویے سے دیکھا جائے گا اور ان پر نئی روشنی پڑے گی۔ ان کے بارے میں نئے سوالات اٹھیں گے اور انہیں جانچنے کے نئے معیار تجویز ہوں گے۔

اگر کسی نے تاریخ فلسفہ کو ایک الگ تھلگ چیز تصور کر کے نہیں بلکہ تہذیب و تمدن کی ترقی کا ایک باب سمجھ کر کھلے دل سے مطالعہ شروع کیا، اگر کسی نے داستان فلسفہ کو علم الانسان قدیم زندگی، تاریخ، مذہب، ادب اور معاشرتی اداروں سے مربوط کر کے دیکھا تو یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ آج جو بیان پیش کیا گیا ہے اس کی قدر و قیمت کے متعلق وہ آزادانہ کوئی فیصلہ کرے گا۔ اس طور پر غور کیا گیا تو تاریخ فلسفہ ایک نئی معنویت اختیار کرتی دکھائی دے گی۔ نئی سائنس کے نقطۂ نظر سے جو باتیں فضول نظر آئیں گی، انسانیت کے نقطۂ نظر سے اس میں معنی

دکھائی دینے لگیں گے۔ حقیقت کی ماہیت کے بارے میں حریفوں کے جھگڑوں کے بجائے معاشرتی مقاصد عزائم کے تصادم کا انسانی نقشہ نظر آئے گا۔ تجربے سے ماورا ہونے کی ناممکن العمل کوششوں کی جگہ ہمیں ایک اور قسم کی دستاویز نظر آئے گی، یہ کہ لوگ تجربے کی ان باتوں کی تشکیل کے لئے کوشاں ہیں جن سے وہ گہرا اور شدید جذباتی لگاؤ رکھتے ہیں جسے اب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فی نفسہٖ اشیاء کی ماہیت کے بارے میں تماشائی بن کر گیان دھیان کیا جا رہا ہے۔ یہی قیاس آرائیاں ہمیں ایک زندہ و تابندہ مرقع نظر آئیں گی۔ اس بات کا مرقع کہ اہل فکر و نظر یہ انتخاب کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی زندگی کس نہج پر ہو اور انسانی سرگرمیوں کو کن مقاصد کی ڈگر پر ڈالا جائے۔

آپ میں سے جو شخص گزشتہ فلسفے کے بارے میں اس نتیجے پر پہنچے گا وہ لازماً آئندہ کی فلسفہ سازی کے دائرہ عمل اور مقصد و منشا کے بارے میں ایک معین تصور کو قبول کرے گا۔ اس لئے اس خیال کو ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ فلسفہ غیر شعوری طور پر بے جانے بوجھے اور بے سوچے سمجھے اور اس لئے اندھیرے میں جو کچھ کرتا رہا ہے اسے ایسے کھلے بندوں اور سوچ سمجھ کر کرنا چاہیئے۔ جب یہ تسلیم کر لیا جائے گا کہ حقیقتِ عظمیٰ کی بحث کے پردے میں فلسفہ اُن گراں بہا قدروں سے بحث کرتا رہا ہے جو معاشرتی روایات میں پیوست ہوتی ہیں، یہ کہ اس نے معاشرتی مقاصد کے تصادم سے اور موروثی اداروں اور ناقابل قبول مروجہ رُجحانات کی آویزش سے جنم لیا ہے تو پھر یہ پتا چلے گا کہ مستقبل کے فلسفے کا کام یہ ہوتا ہے کہ اپنے زمانے کے اخلاقی تنازعوں کے بارے میں انسانی افکار کی وضاحت کرے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ ممکن حد تک ان آویزشوں سے نبٹنے کا ذریعہ بن جائے۔ مابعد الطبیعیاتی امتیازات کی صورت میں تشکیل دینے پر جو چیز بظاہر غیر واقعی نظر آتی ہے اُسے اگر معاشرتی عقائد اور آدرشوں کی جد و جہد کے ڈرامے سے مربوط کر کے دیکھئے تو وہی چیز نہایت بامعنی نظر آئے گی۔ فلسفہ حقیقتِ مطلق سے بحث کی اجارہ داری چھوڑ کر، جو کسی حد تک لاحاصل ہوتی ہے، تلافی یوں کر سکتا ہے کہ ان اخلاقی طاقتوں کی توضیح و تفسیر کرے جو نوعِ انسان کو تحریک دیتی ہیں اور انسان جو باقاعدہ اور بامعنی مسرت حاصل کرنے کی تمنائیں رکھتا ہے ان میں اس کا ساتھ دے۔

دُوسرا باب

نئی فلسفیانہ تشکیل کے چند تاریخی عوامل

عہدِ الزبتھ کا فرانسس بیکن نئی زندگی کی روح کا پیشرو اعظم ہے۔ یوں اس کا کام ایسا زیادہ نہیں لیکن نئے رُجحانات کے پیمبر کی حیثیت سے وہ دنیا کی ذہنی زندگی میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ مختلف دوسرے پیغمبروں کی طرح اس کے یہاں بھی قدیم اور جدید کے امتزاج سے ایک اُلجھی ہوئی صورت پیدا ہو گئی ہے۔ اس کے یہاں جو بہت بامعنی بات ہے اسے بعد کے حالات نے کم و بیش معروف و متداول حیثیت دے دی۔ لیکن اس کے صفحات ایسی باتوں سے بھرے پڑے ہیں، جن کا تعلق عہد گزشتہ سے ہے اگرچہ بیکن کا گمان یہ تھا کہ اس نے عہد گزشتہ سے گلو خلاصی حاصل کر لی ہے۔ لیکن ان دو بدنام کرنے والی صورتوں کے درمیان پھنس گیا، اس لئے اس کا یہ مرتبہ نہیں پہچانا گیا کہ وہ فکر جدید کا امام ہے البتہ اسے خراج تحسین ان کارناموں پر دیا گیا جو شاید اس سے ایسا تعلق نہیں رکھتے مثلاً اس مبینہ کارنامے پر کہ اس نے استقرائی طریق کار کی بنیاد ڈالی جس پر سائنس گامزن ہے۔ بیکن کا نام اس وجہ سے یادگار ہے کہ ایک نئے جہاں سے آنے والی بادِ نسیم نے اس کے بادبانوں کو مس کیا اور اسے نئے سمندروں کی مہم پر اُکسایا۔ اس نے خود تو ارضِ موعود کو دریافت نہیں کیا لیکن اس نے نئی منزل کا اعلان کر دیا اور ایمان کے زور پر دور ہی سے اس کے خد و خال بھی بتا دیئے۔

اس کی فکر کی ممتاز خصوصیات نے اس نئی روح کا خاکہ ہمارے پیشِ نظر کر دیا جو نئی ذہنی تشکیل میں مصروف تھی۔ ان سے ان معاشرتی اور تاریخی طاقتوں کا اشارہ ملتا ہے جن سے نئی روح نے جنم لیا۔ بیکن کا سب سے معروف مقولہ یہ ہے کہ علم طاقت ہے۔ نظریہ عملیت کو اس کسوٹی پر رکھ کر جا نچیے تو یوں نظر آتا ہے کہ اس نے مروجہ علوم کے اس بڑے ذخیرے کو علم کے دائرے سے خارج کر دیا کیونکہ اس سے طاقت حاصل نہیں ہوتی تھی وہ خالی خولی مشغلہ تھا۔ فعال نہیں تھا۔ اپنی سب سے لمبی چوڑی بحث میں اس نے اپنے زمانے کے علم کو تین عنوانوں کے ذیل میں بانٹا ہے۔ لطیف، بے سرو پا علم، جھگڑالو علم۔ علوم کے ذیل میں اس نے تحصیلِ ادب کو شمار کیا ہے جسے قدیم زبانوں اور ادبیات کی بحالی کے اثر سے نشاۃ ثانیہ کی ذہنی زندگی میں بڑی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ بیکن کی یہ مذمت اس لئے اور موثر بن جاتی ہے کہ وہ خود کلاسیکی ادب کی فضا میں پیدا ہوا تھا اور ان سب لطافتوں اور باریکیوں پر قدرت رکھتا تھا جن کی یہ ادبی مطالعہ تعلیم دیتا تھا۔ اس کے وقت سے لے کر اب تک تعلیمی مصلحین یکطرفہ ادبی تہذیب پر جو اعتراضات کرتے چلے آئے ہیں اس نے پہلے ہی سے ان کا بڑی حد تک خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ یہ ادبی تہذیب طاقت نہیں بخشتی، آرائش و زینت کا سامان کرتی ہے وہ دکھاوے اور عیاشی کی چیز ہے۔ بے سروپا علم سے اس کی مراد ٹونا ٹوٹکا ہے جس کا سولھویں صدی کے یورپ میں بڑا چرچا تھا۔ اسے کیمیاگری علم النجوم وغیرہ سے اُگا ہوا سبزہ خودرو جانئے۔ سب سے زیادہ غیظ و غضب کا اظہار اس نے اسی علم پر کیا ہے کیونکہ اچھائی کو مسخ کرنا سب سے بڑی برائی ہے۔ علمِ لطیف تو سست مزاج اور بر خود غلط تھا لیکن بے سروپا علم نے سچے علم کی نقل اتاری تھی۔ اس نے علم کے صحیح اصول اور مقصد پر انگلی رکھی، یعنی قدرتی طاقتوں کی تسخیر کے مقصد پر لیکن اس نے ان شرطوں اور طریقوں کو پس پشت ڈال دیا جن کے ذریعے وہ اس قسم کا علم حاصل کر سکتا تھا اور یوں اس نے دیدہ دانستہ انسانوں کو گمراہ کیا۔

لیکن ہماری بحث کے نقطۂ نظر سے سب سے اہم بات وہ ہے جو اس نے جھگڑالو علم کے بارے میں کہی ہے کیونکہ اس سے مراد وہ روایتی علم ہے جو عہدِ قدیم سے علم و فضل کی روایت کے ذریعے منتشر اور مسخ صورت میں پہنچا تھا۔ اسے "جھگڑالو" "منطقی طریق کار" کے اعتبار سے بھی

کہا گیا ہے جو وہ استعمال کرتا ہے اور اس مقصد کے اعتبار سے بھی جس کی خاطر وہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک معنوں میں اس کا منشا غلبہ ہی تھا، مگر سب کے مفاد کی خاطر قدرتی طاقتوں پر غلبہ نہیں بلکہ کسی طبقے یا فرقے یا شخص کی خاطر دوسرے لوگوں پر غلبہ عہدِ عتیق سے ورثے میں ملے ہوئے علم و فضل کو بیکن نے جھگڑالو اور نمائشی بتلایا لیکن اس کا سبب خود یونانی سائنس اتنی نہیں تھی جتنی چودھویں صدی کی زوال پذیر علمی روایت تھی کہ اس زمانے میں فلسفہ مناظرہ باز علمائے دینیات کے ہاتھ چڑھ گیا تھا اور موشگافیوں، فقرہ بازیوں اور لفظی ہیر پھیر سے عبارت تھا جن کا مقصد ہوتا تھا کسی دوسرے کے مقابلے میں میدان مارنا۔

لیکن بیکن نے خود ارسطو کے طریق کار پر بھی اعتراض کیا۔ اس طریقِ کار میں جب بہت زیادہ پابندی برتی گئی تو منشا محض بات کو ثابت کر کے دکھانا رہ گیا جب کسی قدر نرمی اختیار کی تو مقصد یہ ٹھہرا کہ سمجھا کر رضامند کیا جائے لیکن ثبوت بازی اور ترغیب دونوں کا مقصد فطرت کی تسخیر نہیں بلکہ ذہن کی تسخیر تھا۔ اس کے علاوہ ان دونوں میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ صداقت یا عقیدہ پہلے سے کسی کی مٹھی میں ہے اور مسئلہ بس اتنا ہے کہ کسی دوسرے کو اس کا یقین دلایا جائے یا اس کی تعلیم دی جائے۔ اس کے مقابلے میں اس شخص کے طریق کار میں پہلے سے صداقت کا موجود ہونا بہت ہی کم فرض کیا جاتا ہے۔ یہ طریق کار اس احساس کا حامل تھا کہ صداقتوں کو دریافت کرنا ہے۔ تو وہ دریافت کی منطق تھی نہ کہ دلیل اور ثبوت وغیرہ مہیا کرنے اور قائل کرنے کی منطق۔ بیکن کے نزدیک پرانی منطق زیادہ سے زیادہ جانی ہوئی باتوں کو سکھانے کی منطق تھی۔ اور سکھانے کا مطلب تھا کسی خیال کو ذہن میں اُتارنا، شاگرد بنانا۔ ارسطو کا مقولہ یہ تھا کہ جو پہلے سے معلوم ہے بس اسے ہی دیکھا جا سکتا ہے یہ کہ علم کی نشو و نما عبارت ہے محض اس سے کہ اس آفاقی عقلی صداقت کو اور اس محسوساتی صداقت کو جنہیں پہلے الگ الگ مشاہدہ کیا جا چکا ہے یکجا کیا جائے۔ بہر حال تحصیل علم کا مقصد علم کی نشو و نما ہے اور نشو و نما کا تعلق امکان و تغیر کی عملداری سے ہے۔ اس لئے اس کا مرتبہ اس تحصیل علم سے کمتر ٹھہرا جس میں صغریٰ و کبریٰ کے ذریعے گھما کر پہلے سے معلوم حقیقتوں کو معلوم کیا جاتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کے مقابلے میں بیکن نے بڑے جوش و خروش سے پرانی باتوں کو ثابت

کرنے کے شغل پر نئی حقیقتوں اور صداقتوں کی دریافت کو برتر قرار دیا اور دریافت کا تو ایک ہی راستہ ہے۔ وہ ہے رموزِ فطرت کی تحقیق و تدقیق۔ سائنسی اصول و قوانین فطرت کی سطح پر تو نہیں تیرتے رہتے۔ وہ پوشیدہ ہوتے ہیں۔ فعّال اور جامع طریق تحقیق کی مدد سے انہیں فطرت سے اخذ کرنا پڑتا ہے۔ نہ تو وہ منطقی استدلال سے گرفت میں آتے ہیں نہ مشاہدات کو محض اکٹھا کر دینے سے قابو میں آتے ہیں جنہیں قدما تجربہ کہتے تھے کہیں بہت تجربے کرنے کے بعد فطرت کے دیکھے بھالے حقائق ان صورتوں میں ڈھلے نظر آتے ہیں جو جانی بوجھی صورتوں سے مختلف ہوتی ہیں اور تب کہیں جاکر وہ اپنی حکمت بتاتی ہیں، جس طرح ایک ضدی گواہ مارپیٹ کے بعد دل میں چھپایا ہوا بھید اگلتا ہے خالی خولی استدلال کے ذریعے صداقت تک پہنچنے کی کوشش مکڑی کے جالے کی مانند ہے جو وہ اپنی ہی ذات سے تیار کرتی ہے۔ جالے میں بڑی ترتیب اور اہتمام ہوتا ہے لیکن وہ محض ایک جال ہی ہوتا ہے۔ تجربوں کو محض اکٹھا کر دینا جو کہ روایتی تجرباتی طریق کار ہے اس چیونٹی کا سا شغل ہے جو بہت بھاگ دوڑ کرتی ہے اور بہت سا خام مال جمع کرکے ڈھیر لگا دیتی ہے۔ صحیح طریق کار جس کا آغاز بیکن نے کیا شہد کی مکھی کی سرگرمیوں سے مشابہ ہے جو چیونٹی کی طرح خارجی دنیا سے مواد جمع کرتی ہے لیکن پھر اسی محنتی مخلوق کے طریقے سے انحراف کرکے جمع شدہ مواد پر یلغار کرتی ہے اور اسے نئے سانچے میں ڈھالتی ہے تاکہ اس کے اندر چھپے ہوئے خزانے کو نکال کر باہر لائے۔

ایک طرف فطرت کی تسخیر تھی، دوسری طرف دوسرے ذہنوں پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش۔ ایک طرف دریافت کا طریق کار تھا دوسری طرف ثبوت بازی۔ اس تقابل کے سہارے بیکن کے شعور نے ارتقا اور فروغ پایا اور سچے علم کے مقصد اور کسوٹی کا تعین کیا اس کے اعتراضات کی رو سے کلاسیکی منطق بے شک وہ ارسطو والی شکل ہی میں ہو لازمی طور پر جامد قدامت پسندی کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار بن کر رہ جاتی ہے۔ کیونکہ ذہن کو صداقت کے متعلق اس طرح سے سوچنے کا عادی بناکر کہ وہ پہلے سے جانی بوجھی چیز ہے۔ اس نے لوگوں کو ماضی کے ذہنی سرمائے پر تکیہ کرنے اور انہیں بے جانچے پرکھے قبول کر لینے کی عادت ڈال دی۔ چنانچہ ازمنہ وسطیٰ کے ذہن ہی نے نہیں بلکہ عہد نشاۃ ثانیہ کے ذہن نے بھی کچھ عہد

عتیق کو علم کا سنہری زمانہ سمجھا تھا اس بارے میں اول الذکر نے مقدس صحائف پر اور موخرالذکر نے لادینی نگارشات پر تکیہ کیا اور اگرچہ اس رویّے کو قدیم منطق کے خلاف الزام کے طور پر استعمال کرنا درست نہ ہوگا تاہم بیکن نے یہ محسوس کیا اور بجا طور پر محسوس کیا کہ جو منطق علم حاصل کرنے کے طریق کو سوچی سمجھی صداقتوں کو ثابت کرنے کا مشغلہ سمجھتی ہے وہ جذبہ تحقیق کو کند کر دیتی ہے اور ذہن کو روایتی علم کے دائرے میں مقید کر دیتی ہے۔

اس قسم کی منطق کی امتیازی خصوصیات یہی ہو سکتی تھیں کہ "معلوم" کی تعریف کی جائے اور قدامت پسندی کے مسلّم معیاروں کے مطابق ان کو ایک نظام کے سانچے میں ڈھالا جائے۔ اس کے برخلاف دریافت کی منطق مستقبل پر نظر رکھتی ہے۔ جانی بوجھی صداقت کو وہ تنقیدی نظر سے دیکھتی ہے اور سمجھتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ ادعائی انداز میں اس کی تعلیم دی جائے اور سر تسلیم خم کرکے اسے قبول کر لیا جائے بلکہ نئے تجربوں کی روشنی میں اسے جانچنا چاہیے۔ انتہائی احتیاط سے جانچے پرکھے ڈھلے ڈھلائے علم کے متعلق بھی اس کی خاص دلچسپی یہی ہوتی ہے کہ مزید تفتیش و جستجو اور دریافتوں کی خاطر اسے کہاں تک کام میں لایا جا سکتا ہے۔ پرانی صداقت کی اصل قدر و قیمت یہی ہوتی ہے کہ وہ نئی صداقت کا پتہ لگانے میں مدد دیتی ہے۔ بیکن نے استقرائی ماہیت کے بارے میں جو سوچا سمجھا تھا وہ بہت خام تھا لیکن اسے یہ بڑا گہرا شعور تھا کہ علم کا مطلب ہے "نامعلوم" پر یورش نہ کہ معلوم کو منطقی شکل دے کر دہرا دینا۔ بس اسی بنا پر وہ استقرائی طریق کار کا باوا آدم ہے۔ ان جانی حقیقتوں اور اصولوں کے پیچھے مستقل لگے رہنا اور پیہم نقاب کشائی کرتے رہنا، یہ ہے استقرا کی اصلی روح۔ علم کی پیہم ترقی ہی پرانے علم کی حفاظت کا ایک طریقہ ہے ورنہ اس کا تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی شکل ادعائی اصولوں کی بن جاتی ہے جو سند سمجھ کر قبول کئے جاتے ہیں یا پھر وہ غیر محسوس طور پر زوال کرتے کرتے توہم پرستی اور بوڑھی نانی دادیوں کی کہانیوں کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔

ترقی پذیر ہونا ہی بیکن کے نزدیک سچی منطق کا مطمح نظر بھی ہے اور پہچان بھی۔ بیکن برابر یہ سوال کرتا ہے کہ پرانی منطق کے کارنامے کیا ہیں اس کا پھل ہمیں کیا ملا۔ اس نے زندگی کی برائیوں کو رفع کرنے، خامیوں کی اصلاح کرنے اور حالات کو بہتر بنانے کے لئے کیا کیا ہے وہ ایجادات کہاں

ہیں جن سے اس کے اس دعوے کا جواز نکلے کہ اس کے دامن میں صداقت ہے۔ قانونی عدالتوں میں انسان کی انسان پر جیت، ڈپلومیسی اور سیاسی نظم و نسق اس کے علاوہ تو اس کا کوئی فائدہ نظر آتا نہیں۔ ممدوح علوم سے معمور فنون کی طرف جائیے تب کچھ پتہ چلتا ہے کہ قدرتی طاقتوں کی تسخیر کے کیا فائدے اور نتیجے مرتب ہوئے اور فنون میں ترقی ابھی تک اتفاقی اور حادثاتی معاملہ تھی ایک سچی منطق یا طریق تحقیق ہی کے ذریعے صنعتی، زرعی اور طبی فنون میں ترقی مسلسل مجموعی پیمانے پر اور باقاعدہ تنظیم کے ساتھ ہو سکتی تھی۔

اگر ہم اس بندھے ٹکے علم کے مفروضہ ذخیرے پر غور کریں جس پر علما و فضلا تکیہ کرتے تھے اور جسے وہ طوطے کی طرح رٹ لیتے تھے تو وہ دو حصوں پر مشتمل نظر آئے گا ان میں سے ایک حصہ ہمارے اجداد کی غلطیوں کا مجموعہ ہے اور جسے قدامت کی پھپھوندی لگی ہوئی ہے اور جسے کلاسیکی منطق کے استعمال کے ذریعے نیم سائنسی صورت میں ترتیب دیا گیا ہے اس قسم کی صداقتیں دراصل محض ہمارے اجداد کی باسی غلطیاں اور تعصبات ہیں جنہیں ایک باقاعدہ شکل دے دی گئی ہے۔ ان میں سے اکثر کا ظہور حادثے کے طور پر ہوا۔ بعض کی پیدائش طبقاتی مفاد و دلچسپی کی مرہون منت ہے اور اسی وجہ سے انہیں صاحبانِ اختیار نے مستقل حیثیت دے دی ہے اسی پہلو نے آگے چل کر مارکس کو خلقی افکار کے نظریے کی مذمت پر اکسایا مسلمہ عقائد کا دوسرا حصہ انسانی ذہن کے ان جبلی میلانات کی پیداوار ہے کہ اگر شعوری اور تنقیدی منطق سے ان کا توڑ نہ کیا جائے تو وہ خطرناک رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

انسانی ذہن کا خاصہ ہے کہ مظاہر قدرت میں چھوٹتے ہی وہ ترتیب و وحدت تلاش کرنے لگ جاتا ہے جو وہاں واقعتہً ہوتی نہیں ہے۔ وہ سطحی تشابہات کو دیکھتا ہے اور جھٹ سے نتائج مرتب کر لیتا ہے۔ وہ تفصیلات کے تنوع اور مستثنیات کی موجودگی کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ ایسا تانا بانا تیار کر لیتا ہے جو خالص داخلی کیفیت کی پیداوار ہوتا ہے۔ اور اسے فطرت پر عائد کر دیتا ہے۔ زمانہ سابق میں جس چیز کو سائنس کا نام دیا گیا تھا وہ یہی آدمی کا بنا ہوا اور فطرت کے سر منڈھا ہوا تانا بانا تھا۔ لوگ خود اپنے ذہنوں کی کارستانیاں دیکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وہ حقائق فطرت کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔ سائنس کے نام پر وہ خود اپنے تراشے

ہوئے بُت پوج رہے تھے۔ نام نہاد سائنس اور فلسفہ فطرت کے متعلق انہی پیش گوئیوں کا مجموعہ تھا۔ اور روایتی منطق کے بارے میں کوئی بدترین بات کہی جا سکتی تھی تو یہ کہ وہ آدمی کو لغزش کے اس قدرتی سرچشمے سے بچانے کے بجائے ان فریب کی سرچشموں کو جائز قرار دے دیتی تھی۔ اگرچہ وہ ساتھ ہی فطرت سے وحدت، ترتیب اور عمومیت کا ایک جھوٹا عقلی سانچہ بھی منسوب کر دیتی تھی۔ نئی منطق کا کام یہ ہو گا کہ ذہن کو خود اس کی رو سے محفوظ رکھا جائے۔ اسے حقیقت کے بے پایاں تنوع و تفصیل کے کٹھن اور طویل راستے پر چلنا سکھایا جائے اور اسے عقلی طور پر فطرت کی اطاعت کرنا سکھایا جائے تاکہ وہ عملی طور پر اس پر حکم چلا سکے۔ یہ تھی نئی منطق کی اہمیت، نئی منطق جو علم کا نیا ہتھیار تھا یا دستور العمل تھا یہ نام اسے ارسطو کے دستور العمل کے بالکل برخلاف ثابت کرنے کی غرض سے دیا گیا تھا۔

اس میں کچھ اور مخالفانہ پہلو بھی مضمر ہیں۔ ارسطو کے خیال میں عقل میں اتنی صلاحیت ہے کہ اس کے واسطے سے صداقت عقلیہ کا عرفان حاصل ہو سکتا ہے اس کا مشہور قول ہے کہ آدمی سیاسی حیوان ہے۔ اس قول کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ذہانت نہ تو حیوانی چیز ہے نہ انسانی چیز نہ سیاسی چیز۔ وہ سب سے بلند و بالا الہامی شے ہے اور فی نفسہٖ مکمل ہے۔ بیکن کے نزدیک معاشرتی اثرات سے غلطی نے جنم لیا اور مستقل روپ دھار لیا اور صداقت کی دریافت ان معاشرتی اداروں کے واسطے سے ہونی چاہیے جو اس غرض سے قائم ہوئے ہیں۔ فرد کو اگر اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ قرین قیاس یہ ہے کہ وہ اپنے بُنے ہوئے غلط سلط تصورات کے تانے بانے میں پھنس جائے گا۔ بڑی ضرورت اس کی ہے کہ مل جل کر تحقیق کرنے کا انتظام کیا جائے تاکہ انسان اکٹھے ہو کر فطرت سے ستیزہ کار ہوں اور شوقِ جستجو نسل در نسل مسلسل جاری رہے۔ بیکن نے تو ایسی بے سر و پا بات بھی سوچی تھی کہ کوئی ایسا کامل طریق کار وضع کر لیا جائے کہ انسانی صلاحیت کے قدرتی فرق ختم ہو جائیں اور نئی حقیقتوں اور نئی صداقتوں کی نشوونما کے سلسلے میں سب ایک سطح پر ہوں لیکن یہ بے سر و پا خیال منفی پہلو تھا۔ مل جل کر علم حاصل کرنے کی عظیم ثبت پیش گوئی کا جو ہمارے زمانے میں پوری ہو رہی ہے۔

فطرت پر اقتدار انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہونا چاہیے جیسا کہ بیکن نے کہا ہے کہ فطرت پر

انسان کی حکمرانی انسان پر انسان کی حکمرانی کا بدل ہے آیئے خود بیکن کے لفظوں میں اس کے رنگا رنگ مصورانہ استعارے کے ساتھ بات کریں "انسانوں کو حصولِ علم کا شوق تو ہو گیا ہے لیکن انہوں نے اپنے جوہرِ عقل کا خلوص سے ایسا استعمال کم دکھایا ہے جس سے لوگوں کو فائدہ پہنچے بلکہ کچھ یوں ہوا ہے کہ جیسے انہیں علم میں کسی ایسے گوشے کی تلاش ہو جہاں اُن کی آوارہ و متلاشی روح کو آرام مل سکے یا یہ کہ کوئی ایسا کونہ مل جائے جس پر ایک بھٹکتا ہوا، نت نئے رنگ دکھاتا ذہن اطمینان سے چڑھ اتر سکے یا منافع اور بکری کی دوکان مل جائے ایسا گنجینہ ان کا مطمحِ نظر نہیں تھا جس سے خالق کی عظمت و جلال اور انسان کو نجات و رستگاری نصیب ہو۔" جب ولیم جیمز نے نظریۂ عملیت کو پرانے طرزِ فکر کا نیا نام قرار دیا تھا تو یہ تو مجھے معلوم نہیں کہ وہ واضح طور پر فرانسس بیکن کے بارے میں سوچ رہا تھا لیکن جہاں تک حصولِ علم کی رُوح اور فضا کا تعلق ہے بیکن کو علم کے نظریۂ عملیت کا پیمبر کہا جا سکتا ہے اگر احتیاط سے دیکھا جائے کہ علم کی تحصیل اور منتہا دونوں معاملات میں وہ معاشرتی عمل پر کتنا زور دیتا ہے تو اس سے متعلق بہت سے غلط سلط تصورات سے دامن بچ سکتا ہے۔

بیکن کے افکار کا یہ خلاصہ جو کسی قدر طویل ہو گیا ہے تاریخی پسِ منظر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ نئے فلسفے کی مستند دستاویز ذہن نشین ہو جائے جس سے اس ذہنی انقلاب کے معاشرتی اسباب روشن ہو جائیں یہاں صرف ایک سرسری تذکرہ ممکن ہے لیکن اگر سرسری طور پر بھی اس صنعتی سیاسی اور مذہبی تبدیلی کی سمت کا احساس کرا دیا جائے جس پر یورپ گامزن تھا تو اس سے خاصی مدد مل سکتی ہے۔

صنعتی شعبے میں تو میرے خیال میں سیر و سیاحت، تلاش و تجسس اور نئی تجارت کے اثر کے بارے میں مبالغے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے انوکھی دریافتوں میں "جوکھم" کا رنگ پیدا ہو گیا۔ روایتی عقائد کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی، اس دھڑکتے ہوئے احساس نے جنم لیا کہ نئی دنیاؤں کی تلاش و تسخیر کی بدولت مصنوعات، تجارت، بنکنگ اور مالیات کے نئے طریقے وجود میں آئے اور پھر اس کا اثر ہر جگہ یہ ہوا کہ ایجادات کو تحریک ملی اور سائنس میں اثباتی مشاہدے اور فعال تجربے نے راہ پائی۔ صلیبی جنگیں، عہدِ عتیق کے کلاسیکی علوم کی تجدید اور شاید اس سے بھی بڑھ کر مسلمانو

ں کے ترقی یافتہ علوم سے رابطہ، ایشیا اور افریقہ سے تجارت میں اضافہ، دوربینوں، خوردبینوں کے شیشے اور پرکار اور بارود کی ابتدا، شمالی و جنوبی امریکہ کی دریافت جسے نئی دنیا کہنے میں بہت معنی پنہاں ہیں۔ یہ ہیں چند سیدھے سادے خارجی حقائق۔ میرا خیال یہ ہے کہ الگ تھلگ نسلوں اور قوموں کا کسی ایسے موقع پر مقابل میں آ جانا بہت موثر اور بار آور ثابت ہوتا ہے۔ جب نفسیاتی اور صنعتی تبدیلیاں پہلو بہ پہلو ہو رہی ہوں اور ایک کو دوسرے سے شہ مل رہی ہو کبھی کبھی اسی قسم کے باہمی رابطے سے قوموں کے یہاں ایک جذباتی تبدیلی آ جاتی ہے جو کم و بیش ایک مابعد الطبیعیاتی تبدیلی کا درجہ رکھتی ہے۔ ذہن کی اندرونی ترتیب بالخصوص مذہبی معاملات میں بالکل بدل جاتی ہے دوسرے معاملات میں مال و اسباب کا سرگرمی سے تبادلہ ہوتا ہے غیر ملکی آلات و اختراعات کا استعمال ہونے لگتا ہے۔ بدیشی پہناووں کی نقالی شروع ہو جاتی ہے ان میں سے ایک قسم کی تبدیلی تو کچھ اتنا زیادہ داخلی رنگ اختیار کر جاتی ہے اور دوسری قسم کی تبدیلی اتنی زیادہ خارجی ہوتی ہے کہ کسی گہری ذہنی ترقی کا موجب نہیں بنتی۔ لیکن جب ایک نیا ذہنی طریق کار جنم لے اور اس کے ساتھ بڑے پیمانے پر مادی اور اقتصادی تبدیلیاں بھی ہوں تو پھر کوئی بہت اہم تبدیلی رونما ہوتی ہے۔

میری دانست میں سولہویں اور سترھویں صدی میں جو نئے میل جول ہوئے، ان میں خاص بات یہی تھی کہ یہ دو قسم کی تبدیلیاں یکجا ہو گئی تھیں۔ رسم و رواج اور روایتی عقائد کے تصادم سے ذہنی تساہل اور جمود ختم ہو گیا۔ سفر اور تلاش و دریافت کی حقیقی مہم نے ذہن کو اجنبی اور نامعلوم کے خوف سے آزاد کر دیا۔ جب نئی زمینوں کی راہیں کھلیں (جغرافیائی اور تجارتی اعتبار سے) تو ذہن کی راہیں بھی کھلنے لگیں۔ نئے میل جول سے زیادہ سے زیادہ میل جول پیدا کرنے کی اُمنگ پیدا ہوئی۔ انوکھی باتوں کے انکشافات اور دریافتوں سے انوکھی بات اور دریافت کی پیاس اور بڑھ گئی۔ نئے علاقوں میں ہر نئے سفر اور اجنبی راستوں کی ہر نئی دریافت کا اثر یہ ہوا کہ پرانے عقیدوں اور طریقوں سے قدامت پسندانہ وابستگی اور زیادہ بے روح ہو گئی۔ ذہن تلاش و دریافت اور انکشاف سے مانوس ہو گیا۔ انوکھی اور نرالی باتوں کے انکشافات میں اسے لطف و سرور آنے لگا۔ اب اس کا وہ پرانا اور رسمی ردِ عمل نہیں رہا تھا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ تلاش و دریافت، مہم بازی، دور دراز ملکوں میں سفر کی خطر پسندیاں یہ مشغلہ بنفسہٖ اس کے لیے ایک عجب لذت و انبساط کا سامان بن گیا۔

یہ نفسیاتی تبدیلی سائنس اور فلسفے میں نئے نقطۂ نظر کی پیدائش کے لئے لازم تھی لیکن محض اس کی وجہ سے علم حاصل کرنے کا نیا طریقِ کار جنم نہیں لے سکتا تھا البتہ زندگی کے اطوار و اغراض میں اثباتی تبدیلیوں سے ذہنی انقلاب کو بہت تائید و حمایت حاصل ہوئی۔ نئی نئی ملی ہوئی دولت امریکہ کا سونا برتنے اور تفریح کے ساز و سامان، ان سب نے مل کر یہ گل کھلایا کہ لوگوں کی توجہ مابعد الطبیعیات اور دینیات سے ہٹ گئی۔ فطرت اور نئی زندگی کی مسرتوں میں جو نئی نئی دلچسپی پیدا ہوئی ان پر اُن کا دھیان جانے لگا۔ امریکہ اور ہندوستان کی نئی منڈیوں اور نئے مادّی وسائل یہ رنگ لائے کہ مقامی اور محدود منڈیوں کے لئے جو گھریلو مال تیار ہوتا تھا اور جو اس پر تکیہ کیا جاتا تھا وہ ختم ہو گیا اور پھیلتے ہوئے بدیشی بازاروں کے لئے سسٹم کے ذریعے بڑے پیمانے پر مال تیار ہونے لگا اس کا نتیجہ تھا سرمایہ داری، تیز رفتار نکاسی اور جنس کے بدلے جنس اور محض استعمال کی غرض سے مال تیار کرنے کے بجائے روپیہ اور منافع کی خاطر مال کی تیاری۔

لمبے چوڑے اور پیچ در پیچ واقعات کی طرف یہ سرسری اور سطحی اشارہ شاید یہ ظاہر کر سکے کہ سائنسی انقلاب اور صنعتی انقلاب کس طرح ایک دوسرے کے ساتھ نتھی تھے۔ ایک طرف یہ کہ جدید صنعت بڑی حد تک سائنس کا عملی استعمال ہے پچھلی چند صدیوں اور نسلوں میں جو اقتصادی کلپ کلپ ہوئی ہے وہ محض پیسہ پیدا کرنے یا نئے سامان سے محض فائدہ اٹھانے کی خواہش سے تو نہیں ہو سکتی تھی خواہ وہ خواہش کتنی ہی شدید ہوتی اور نہ محض جوشِ عمل اور خطر پسندی سے ہو سکتی تھی خواہ یہ جوشِ عمل اور خطر پسندی کتنی ہی شدید ہوتی۔ ریاضی، طبیعیات، کیمیاوی اور حیاتیاتی علوم میں اضافے اس کی اولین ضروریات تھے۔ سائنس والوں نے فطرت کی پوشیدہ طاقتوں کے بارے میں جو بصیرت حاصل کی ہے۔ کاروباری لوگوں نے مختلف قسم کے انجینئروں کے وسیلے اس بصیرت کو اپنے تصرف میں لے کر اس سے فائدہ اٹھایا۔ جدید کان، کارخانہ، ریلوے، دخانی جہاز، ٹیلی گراف پیداوار کے سارے ساز و سامان اور نقل و حمل کے سلسلے، یہ سب سائنسی علم کا اظہار ہیں اب اگر معاشی سرگرمی کے معمولی مالی لوازمات میں کوئی انقلابی تبدیلی آ بھی جائے تو بھی ان کا سلسلہ جوں کا توں جاری رہے گا۔ مختصر یہ کہ بیکن نے جو یہ نعرہ لگایا تھا کہ علم طاقت ہے اور نیچرل سائنس کے ذریعے قدرتی طاقتوں پر پیہم حکمرانی کا جو خواب دیکھا تھا ایجادات کے وسیلے سے اس کی تعبیر نکل آئی بھاپ

اور بجلی کے زور پر صنعتی انقلاب بیکن کے فلسفے کا جواب ہے۔

دوسری طرف یہ بھی اس قدر درست ہے کہ جدید صنعت نے سائنسی تحقیق کو بہت تحریک دی ہے۔ ترقی پذیر پیداوار اور نقل و حمل کے مطالبات نے تحقیق و تجسس کے لئے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں صنعت میں جو طریقے استعمال کئے جا رہے ہیں۔ ان سے سائنس میں نئے تجرباتی آلات اور طریقِ کار سوجھے۔ کاروبار میں جو دولت جمع ہوئی تھی وہ کسی حد تک تحقیق پر خرچ ہوئی۔ سائنس میں دریافتیں ہوئیں صنعت میں ان کا اطلاق کیا گیا۔ اس سائنسی دریافت اور صنعتی اطلاق نے بے روک ٹوک ایک دوسرے کو متاثر کیا جس سے سائنس اور صنعت دونوں نے فروغ پایا اور آج کے سوچنے والے پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ سائنسی علم کا خلاصہ یہ ہے کہ قدرتی طاقتوں کی تسخیر کی جائے۔ نیچرل سائنس، تجرباتیت، تسخیر، ترقی۔ یہ چار حقیقتیں آپس میں اس طرح پیوست ہیں کہ انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اب تک نئے طریقوں اور نتیجوں کے اطلاق نے زندگی کے مقاصد کو نہیں صرف وسائل کو متاثر کیا ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ انسانی مقاصد ان سے اتفاقی طور پر متاثر ہو گئے ہیں، اس اثر کو سوچ سمجھ کر کسی ایک سمت پر نہیں ڈالا گیا۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اب تک جو تبدیلی ہوئی ہے وہ انسانی و اخلاقی نوعیت کی نہیں ٹیکنیکل قسم کی ہوئی ہے وہ رچا ہوا معاشرتی رنگ نہیں رکھتی بلکہ محض معاشی طرز کی ہے۔ بیکن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر چند کہ ہم سائنس کے ذریعے خطرات پر حکمرانی حاصل کرنے میں خاصے کامیاب ہوئے ہیں لیکن ہماری سائنس ابھی اتنی نہیں ہے کہ اس حکمرانی کو باقاعدگی سے انسانی فلاح کے لئے استعمال کیا جا سکے۔ اس قسم کے استعمال تو ہیں اور بڑی تعداد میں ہوتے ہیں لیکن وہ اچانک، اتفاقی اور خارجی رنگ میں ہوتے ہیں اور اس کوتاہی سے اس زمانے میں نئی فلسفیانہ تشکیل کے مخصوص مسئلے کا تعین ہوتا ہے کیونکہ یہ تشکیل ان وسیع تر معاشرتی کوتاہیوں کی طرف خاص طور پر توجہ دلاتی ہے جو ایک عقلمندانہ تشخیص، مقاصد اور طریقِ کار کی طالب ہیں۔

شاید آپ کو یہ بتلانے کی تو ضرورت نہیں ہے کہ نئی سائنس اور اس کے صنعتی استعمالوں کی پیروی میں نمایاں سیاسی تبدیلیاں پہلے ہی ہو چکی ہیں اور یہ کہ معاشرتی ترقی کی بھی چند سمتیں متعین ہو چکی ہیں۔ صنعت کی نئی تکنیک کی نشو و نما کا ہر جگہ یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ وہ سائنسی ادارے

زوال کر گئے جن میں معاشرتی سانچہ زرعی تصرفات اور فوجی معرکہ آرائیوں کے زیر اثر مرتب ہوا تھا۔ جدید کاروبار جہاں جہاں پہنچا وہاں وہاں یہ رجحان پیدا ہوا کہ طاقت زرعی زمینوں سے اقتصادی مرکز میں دیہات سے شہر میں کھیت سے کارخانے میں ان معاشرتی انقلابات سے جن کی بنیاد ذاتی وفاداری ملازمت اور حفاظت پر مبنی ہے ان انقلاب میں جو تبادلہ مال اور محنت مزدوری کے کنٹرول پر مبنی ہوں منتقل کی جائے۔ سیاسی مرکز ثقل بدل جانے سے فرد کو طبقہ اور رسم و رواج سے گلو خلاصی مل گئی اور ایک ایسی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جو بالائی طاقت سے زیادہ رضامندانہ انتخاب کی مرہون منت ہوتی ہے بالفاظ دیگر نئی مملکتیں اب کارنامہ سے زیادہ کار انسانی سمجھی جاتی ہیں یا نہیں اب بلند بالا اور جامع و مانع اصولوں کا لازمی منطقہ نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان مردوں اور عورتوں کا کارنامہ سمجھا جاتا ہے جو اپنی تمناؤں کو پروان چڑھانا چاہتے ہیں۔

آغاز مملکت کے بارے میں معاہدہ عمرانی والا نظریہ ایسا نظریہ ہے جسے فلسفیانہ اور تاریخی دونوں اعتبار سے غلط ثابت کیا جا سکتا ہے تاہم اس نظریے نے رواج بہت پایا اور بہت اثر کیا اس کا بیان یہ تھا کہ ماضی میں کسی وقت لوگ اپنی مرضی سے اکٹھے ہوئے تھے۔ انہوں نے چند قوانین کی پابندی اور کسی صاحب اختیار کی اطاعت قبول کرنے کا آپس میں سمجھوتہ کیا اور اس طرح انہوں نے مملکت کو اور حاکم و محکوم کے رشتہ کو جنم دیا۔ فلسفے کی اور بہت سی باتوں کی طرح یہ نظریہ بھی بعید از حقیقت ہونے کی وجہ سے فضول ہے لیکن اس لحاظ سے بہت قابل قدر ہے۔ کہ اس سے انسانی خواہش کی سمت کا پتہ چلتا ہے اس سے اس روز افزوں عقیدے کی توثیق ہوتی ہے کہ مملکت اس وجہ سے وجود میں آئی کہ اس سے انسانی ضروریات پوری ہوں اور یہ کہ انسانی ارادے اور مرضی سے اس کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔ ارسطو کا یہ نظریہ کہ مملکت قدرتی طور پر وجود رکھتی ہے سترھویں صدی کی فکر کو مطمئن نہیں کرتا تھا کیونکہ اب یہ نظر آ رہا تھا کہ مملکت کو قدرتی پیداوار سمجھ لیا جائے تو پھر انسان اپنی مرضی اور انتخاب سے اس کا آئین نہیں بدل سکتا۔ معاہدہ عمرانی کے نظریے میں یہ مفروضہ بھی بہت معنی خیز تھا کہ افراد اپنے ان نجی فیصلوں سے جو ان کی نجی خواہشات کے ترجمان ہوتے ہیں مملکت کو جنم دیتے ہیں۔ جس سرعت سے یہ نظریہ پورے مغربی یورپ پہ چھا گیا تھا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایتی اداروں کی گرفت کتنی ڈھیلی پڑ چکی تھی۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ لوگ اب بڑے گروہوں میں ضم نہیں ہوتے۔ وہ اتنے آزاد ہو چکے ہیں کہ ان میں یہ بھی شعور آ گیا ہے کہ افراد محض کسی طبقہ یا گلڈ یا معاشرتی حلقے کے رکن نہیں ہوتے بلکہ ان کے اپنے بھی کچھ حقوق و دعاوی ہوتے ہیں۔

اس سیاسی فردیت پسندی کے پہلو بہ پہلو مذہبی اور اخلاقی فردیت پسندی کو بھی فروغ ہوا۔ مابعد الطبیعیاتی نظریہ تو یہ تھا کہ جماعت فرد سے اور قائم و دائم آفاقیت متغیر جزئیت سے برتر ہے۔ یہ نظریہ سیاسی اور مذہبی نظام ادارات کے لئے فلسفیانہ سہارے کا کام دیتا تھا۔ آفاقی کلیسا روحانی امور میں فرد کے عقائد و اعمال کا اسی طرح ملجا و ماویٰ تھا جس طرح دنیاوی معاملات میں موروثی جاگیرداری کا نظام اس کے طرز عمل کے لئے بنیاد، قانون اور مقررہ حد کی حیثیت رکھتا تھا۔ شمال کے وحشی قبائل کبھی مکمل طور پر کلاسیکی افکار و رسوم کے زیر اثر نہیں آئے تھے۔ جہاں پوری کی پوری زندگی وطنی ماخذوں سے مستعار رہتی وہاں کی ملکی چیزیں بھی کم و بیش مانگے تانگے کی تھیں اور المانوی یورپ پر باہر سے مسلط کی گئی تھیں۔ پروٹسٹنٹ تحریک رومی خیالات سے باقاعدہ انحراف کا اعلان ہے اس کے طفیل فرد کے ضمیر اور عبادت کو اس منظم ادارے کی گرفت سے رہائی مل گئی جو دائمی اور آفاقی ہونے کا مدعی تھا۔ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ اس نئی مذہبی تحریک نے شروع ہوتے ہی آزادیٔ فکر و اعتقاد کو فروغ دینا شروع کر دیا یا اس تصور سے انکار کی داغ بیل ڈال دی کہ فرد کی عقل و دانش مطلق طور پر ایک بلند و بالا طاقت کی تابع ہے شروع میں اس نے اخلاقی و مذہبی عقائد کے اختلافات کے بارے میں رواداری یا عزت و احترام کے رویے کو بھی ایسا زیادہ فروغ نہیں دیا۔ لیکن عملاً یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے قائم و مضبوط اداروں کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ فرقوں اور کلیساؤں میں اضافہ کر کے اس نے کم از کم منفی طور پر اس بات کی حوصلہ افزائی ضرور کی کہ افراد کو اپنے آخرت کے معاملات کو خود طے کرنے کا حق حاصل ہے اور یہ کہ اس حق کا پاس کیا جانا چاہیئے۔ رفتہ رفتہ ایک تراشا ترشایا عقیدہ پیدا ہو گیا کہ فرد کا ضمیر ایک مقدس شے ہے اور رائے عقیدے اور عبادت کی آزادی اس کا حق ہے۔

یہ بتلانے کی ایسی ضرورت نہیں کہ اس عقیدے کے پھیلنے سے سیاسی فردیت پسندی کو کتنا فروغ حاصل ہوا یا سائنس اور فلسفے کے نئے بنائے خیالات کے بارے میں سوال اٹھانے کی لوگوں کو کتنی تحریک ہوئی، اس کی کہ اپنے طور پر سوچا جائے، مشاہدہ کیا جائے اور تجربہ کیا جائے

مذہبی فردیت پسندی نے ایک دیرینہ ضرورت پوری کی۔ اس کی بدولت ہر شعبہ زندگی میں ندرتِ خیال اور آزادیِ فکر جائز ٹھہری۔ مذہبی تحریکیں ضابطے کے مطابق اس آزادی کے خلاف تھیں جو ایک طے شدہ حد سے تجاوز کر جائے۔ ویسے پروٹسٹنٹ تحریک کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ اس تصور نے خوب فروغ پایا کہ ہر انسان کی شخصیت مقصود بالذات ہے۔ جب انسانوں کو اس لائق سمجھا جانے لگا کہ وہ کلیسا کی قسم کے کسی ادارے کی وساطت کے بغیر خدا سے رشتہ جوڑ سکتے ہیں اور یہ کہ گناہ، نجات اور مکتی کا سارا ڈرامہ افراد کی روح کی گہرائیوں میں ہوتا ہے نہ کہ اس اجتماع میں جس کا فرد ایک ماتحت کی حیثیت میں حصہ ہے تو اس سے ان تمام نظریوں پر ایک کاری ضرب پڑی جو شخصیت کی کمتر حیثیت بتلاتے تھے۔ یہ ایسی ضرب تھی جس کی گونج دنیائے سیاست میں سنائی دی اور جمہوریت کو فروغ حاصل ہوا کیونکہ جب مذہب میں اس خیال کا اعلان ہو گیا کہ ہر روح خود اپنی ایک قیمت رکھتی ہے تو پھر اس خیال کو دنیاوی معاملات میں راہ پانے سے کیسے روکا جا سکتا تھا۔

صنعت، سیاست اور مذہب کی ان ساری تحریکوں کا جن کا اثر ابھی ختم نہیں ہوا ہے اور جن سے متعلق سینکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکی ہیں چند پیراگراف میں خلاصہ پیش کرنے کی کوشش بظاہر ایک حماقت ہے لیکن میں آپ کے ضبط و تحمل پر بھروسہ کرتے ہوئے آپ کو یاد دلاؤں گا کہ ان معاملات کی طرف محض یہ سمجھانے کی غرض سے اشارہ کیا جا رہا ہے کہ کونسی طاقتیں اس وقت برسرِ عمل تھیں اور یہ کہ نئے خیالات نے کونسی راہیں اختیار کی تھیں۔ اول یہ کہ دلچسپی ابدیت اور آفاقیت سے منتقل ہو کر اُس چیز پر مرکوز ہو گئی جو متغیر، مادی اور مختص ہے یہ ایسی تحریک تھی کہ اس کی وجہ سے توجہ عالم بالا سے ہٹ کر اس دنیا پر مرکوز ہو گئی۔ فوق الفطرت سے کنارہ کر کے جو قرونِ وسطیٰ کا خاصا تھا، فطرت کے علم، فطرت کے عمل اور فطرت اور انسان کے باہمی تعلق میں دلچسپی لی جانے لگی۔ دوسرے یہ کہ مقررہ اداروں کا اقتدار اور طبقاتی امتیازات و علائق رفتہ رفتہ زوال کر رہے ہیں اور انفرادی ذہنوں کی صلاحیت پر اعتماد بڑھتا جا رہا ہے کہ وہ مشاہدے، تجربے اور تفکر کے طریقوں کی بدولت ان صداقتوں کو پا سکتے ہیں جو زندگی میں راستہ دکھلانے کے کام آتی ہیں۔ مظاہرِ فطرت کی تحقیق کی کارروائیوں اور نتیجوں کو عزت و طاقت حاصل ہو گئی اور بالائی طاقت کی طرف

سے نازل ہونے والے اصول پیچھے پڑ گئے۔

نتیجہ یہ ہے کہ اصولوں اور سینہ صداقتوں کو اب ان معیاروں سے نہیں جانچا جاتا جو روزمرہ کے تجربے سے ماورا ہیں اور تجربے کی دنیا میں ان کے اثرات مرتب نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان معیاروں سے جانچا جاتا ہے جن کی جڑیں تجربے میں ہیں اور اب کسی اصول کے لئے اس بات کا ہونا کافی نہیں ہے کہ وہ بلند مقام، عالی مرتبت اور آفاقی گیر ہے اور وقت نے اس کے گرد ہالہ بنا دیا ہے۔ اب اسے اپنی پیدائش کا جواز پیش کرنا ہوتا ہے جس سے یہ بتانا ہوتا ہے کہ انسانی تجربے کی کن صورتوں کے تحت اس نے جنم لیا۔ اسے اپنے جواز میں اپنے کام دکھلانے پڑتے ہیں، وہ کام جو وہ انجام دے رہا ہے اور وہ کام جنہیں انجام دینا اس کے امکان میں ہے۔ عہدِ جدید میں تجربے سے جو رجوع کیا جاتا ہے اور اسے جائز و وقیع معیارِ آخر سمجھا جاتا ہے تو اس کا اصل میں مفہوم یہی ہے۔ تیسرے یہ کہ ترقی کے تصور کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے ماضی سے زیادہ مستقبل ہمارے تخیل پر چھا گیا ہے۔ عہدِ زریں گزری ہوئی منزل نہیں، آگے آنے والی منزل ہے۔ جا بجا نئے امکانات ہمیں اشارے کرتے ہیں اور سعی و ہمت پر اکساتے ہیں۔ اواخر اٹھارویں صدی کے عظیم فرانسیسی مفکروں نے یہ تصور بیکن سے مستعار لیا تھا اور اسے بنا سنوار کر یہ نظریہ وضع کیا کہ روئے زمین پر انسان بے پایاں کمالات کا حامل ہے۔ انسان اگر بقدرِ ضرورت سعی و ہمت اور دانائی سے کام لے تو وہ اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے۔ مادی حالات کی ڈالی ہوئی رکاوٹیں ناقابلِ عبور نہیں ہیں۔ چوتھے یہ کہ جس طریق کار سے ترقی ہوئی ہے وہ ہے فطرت کا مستقل مزاجی کے ساتھ تجرباتی مطالعہ جو ایجادات کی صورت میں بارآور ہوتا ہے اور ایجادات فطرت کو قابو میں لاتی ہیں اور اس کی طاقتوں کو معاشرتی فائدوں کی خاطر مسخر کرتی ہیں۔ علم طاقت کا نام ہے اور علم حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ذہن کو فطرت کے مدرسے میں داخل کرا دیجئے تاکہ وہ وہاں تغیر کے سلسلہ ہائے عمل کو سمجھنا سیکھے۔

پچھلے لیکچر کی طرح اس لیکچر کو بھی تمام کرنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ ان نئی ذمہ داریوں کا جو فلسفے کے کاندھوں پر آ پڑی ہیں اور ان نئے مواقع کا جو اس کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔ اشارتاً ذکر کر دیا جائے۔ مجموعی طور پر ان تبدیلیوں کا سب سے زیادہ اثر یہ ہوا ہے کہ عہدِ عتیق کی مابعد الطبیعیات پر مبنی مثال پرستی کو رد کر کے اس کی جگہ علم الاشیا یا نظریۂ علم پر مبنی مثال پرستی کو لایا جائے۔

شروع میں جدید فلسفے کے سامنے (بے شک اسے اس کا شعور نہ ہو) یہ مسئلہ تھا کہ عقلی و مثالی بنیاد رکھنے والے روایتی فلسفے کا فرد کے ذہن میں پیدا ہونے والی نئی دلچسپی اور اس کی صلاحیتوں میں نئے اعتماد سے مصالحت کرائی جائے۔ اس وقت فلسفہ سخت کشمکش و پیچ میں تھا۔ ایک طرف وہ اس مادیت میں گم ہو کر رہ جانا نہیں چاہتا تھا جو انسانی بنیادی وجود کو اور ذہن پر مادّے کو افضل قرار دیتی تھی اور بالخصوص اس موقع پر جب ابھی ابھی واقعات و حقائق کی دنیا میں انسان اور انسانی ذہن نے باقاعدہ فطرت کو تسخیر کرنا شروع کیا تھا۔ دوسری طرف یہ تصور کہ دنیا اپنی موجودہ حالت میں ایک معین و جامع ذہن یا "عقل" کی تجسیم ہے اُن لوگوں کے دل کو نہیں لگتا تھا جنہیں دنیا کی خامیوں کا احساس تھا اور انہیں دُور کرنے کی فکر تھی۔ کلاسیکی مابعد الطبیعیاتی مثال پرستی سے جو خارجی قسم کی دنیاتی مثال پرستی پیدا ہوئی تھی، اس کا اثر یہ ہوا کہ ذہن کو مطیع و تابع ٹھہرانے کی کوشش کی جانے لگی۔ نئی فردیت پسندی ان پابندیوں کے بوجھ تلے کراہنے لگی جو ایک عالمگیر عقل کے تصور نے عائد کی تھیں جس کے مطابق اس عالمگیر عقل نے فطرت اور تقدیر کو ہمیشہ کے لئے بنا کر رکھ دیا ہے۔

عہدِ عتیق اور ازمنۂ وسطیٰ سے ناتا توڑتے ہوئے ابتدائی فکرِ جدید نے اسی عقل کی پرانی روایت کو برقرار رکھا جو کائنات تخلیق کرتی ہے اور کائنات اس سے ترکیب پاتی ہے لیکن اسے اس تصور کے ساتھ ملا دیا کہ یہ عقل انسانی ذہن کے وسیلے سے کارفرما ہوتی ہے خواہ وہ ذہن فرد کا ہو یا جماعت کا۔ مثال پرستی کی یہ آواز سترھویں اور اٹھارویں صدی کے تمام فلسفوں میں مشترک ہے خواہ وہ فلسفہ لاک، برکلے اور ہیوم کے برطانوی مکتبۂ فکر سے متعلق ہو یا دیکارت کے یورپی مکتبۂ فکر سے وابستہ ہو جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے کانٹ کے یہاں یہ دونوں آوازیں اکٹھی ہو گئی تھیں اور اس موضوع نے واضح شکل اختیار کر لی کہ عالمِ ادراک کی تشکیل اس فکر کے ذریعے ہوتی ہے جو محض انسانی ادراک کے واسطے سے اپنا عمل کرتی ہے۔ مثال پرستی نے مابعد الطبیعیاتی اور کائناتی رنگ چھوڑ کر علمیاتی اور شخصی رنگ اختیار کر لیا۔

یہ تو ظاہر ہے کہ یہ ترقی محض ایک عبوری منزل کی ترجمان ہے۔ بہرحال اس نے کوشش بس اتنی کی ہے کہ مئے نو جامِ کہنہ میں پیش کی جائے۔ علم کے ذریعے فطرت کی طاقتوں کا رُخ موڑ دینے کی طاقت یعنی ایسا مقصدی، تجرباتی اقدام جو اداروں اور عقائد کو ایک نئی شکل میں ڈھالتا نظر آئے

اس مفہوم کی آزادانہ و غیر متعصبانہ تشکیل نہیں ہو سکی۔ قدیم روایت میں اب بھی اتنی سکت تھی کہ وہ لوگوں کے طرزِ فکر میں غیر شعوری طور پر پیوست ہو گئی تھی اور سچ مچ کی جدید طاقتوں اور مقاصد کے اظہار کی راہ میں روڑے اٹکا رہی تھی اور اسے سمجھوتہ بازی کی راہ پر ڈال رہی تھی۔ اصلی نئی فلسفیانہ تشکیل اس کوشش سے عبارت ہے کہ ان اسباب و نتائج کو ایسے پیرائے میں پیش کر دیا جائے جو ان موروثی اور روایتی عوامل سے کہ اس سے لگا نہیں کھاتے بالکل پاک ہو۔ اس میں ذہانت کو اشیاء کی صورت گر اول اور سبب قطعی کا مرتبہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ یہ حیثیت ہوگی کہ وہ فطرت اور زندگی کے ان گوشوں کو جو معاشری فلاح میں حائل ہوتے ہیں ایک مقصد کے تحت تن دہی سے ایک نئے سانچے میں ڈھالتی ہے۔ وہ فرد کو اس مبالغہ آمیز تصور کے ساتھ سر نہیں چڑھاتی کہ وہ اناکامل بالذات ہے جو معجزانہ انداز میں دنیا پیدا کرتی ہے بلکہ وہ اس کا احترام اس حیثیت سے کرتی ہے کہ وہ دنیا کو از سرِ نو تخلیق کرنے کی سوچ بچار، ریاضت، نُدرت اور قوتِ ایجاد سے مالا مال ہے۔ اور اس کی مدد سے اسے ذہانت کے ہاتھوں میں ایک آلۂ کار بنا دیتی ہے۔ اس پر قبضہ دلا دیتی ہے۔

علم طاقت کا نام ہے، بیکن کا یہ نظریہ جن افکار کے سلسلے کا ترجمان ہے وہ انہی حالات کے سبب ایک آزاد و خود مختار اظہار کے حصول میں ناکام رہا۔ یہ افکار ان نقطہائے نظر میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جو اس معاشری، سیاسی اور سائنسی روایت کے ترجمان تھے جس سے یہ افکار بالکل لگا نہیں کھاتے۔ جدید فلسفے کا ابہام اور ژولیدگی ایسی دو چیزوں کو یکجا کرنے کی کوشش کا نتیجہ ہے جن کا یکجا ہونا منطقی اعتبار سے ممکن ہے نہ اخلاقی اعتبار سے۔ پس موجودہ حالات میں فلسفیانہ تشکیل اس بات کی کوشش ہے کہ اس اُلجھاؤ کو دُور کیا جائے اور بیکن کے خیالات و عزائم کے آزادانہ اور بے روک ٹوک اظہار کا موقع فراہم کیا جائے۔ آئندہ کے لیکچروں میں ہم اس پر غور کریں گے کہ جس نئی تشکیل کی ضرورت ہے وہ کس طور قدیم فلسفے کے بعض ضدین مثلاً تجربہ اور عقل، حقیقی اور مثالی پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن پہلے ہم اس پر غور کریں گے کہ جامد اور متحرک دونوں طرح کی فطرت کا جو تصور بدلا ہے اور جس کے لئے ہم سائنس کی ترقی کے ممنون ہیں، اُس نے فلسفے میں کیا تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔

تیسرا باب

فلسفے کی نئی تشکیل کا سائنسی محرک

جب زندگی کی پیدا کی ہوئی مشکلات کے بارے میں ایک عمیق و وسیع طرز کا ردِ عمل ظاہر ہو تو یہاں سے فلسفے کا آغاز ہوتا ہے لیکن وہ فروغ اسی صورت میں پاتا ہے کہ اس عملی قسم کے ردِ عمل کو شعوری، ناطق اور قابلِ ابلاغ بنانے کے سامان موجود ہوں۔ گزشتہ پچھلے لیکچر میں جن معاشی سیاسی اور مذہبی تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، انہی کے ہمراہ ایک سائنسی انقلاب بھی آیا کہ اس کا دائرہ عمل بے حد وسیع تھا۔ فطرت کیا انسانی اور کیا طبیعی دونوں کے بارے میں عقیدے کی ایک ایک تفصیل اس کے اثر سے بدل گئی۔ یہ سائنسی کایا کلپ جزوی طور پر اس وجہ سے ہوئی تھی کہ عملی رویے اور مزاج میں تبدیلی آگئی تھی، لیکن جوں جوں اس نے ترقی کی منزلیں طے کیں اس نے اس تبدیلی کے لئے ایک زبان مہیا کر دی جو اس کے موافق تھی اور اسے ناطق بنا دیا اپنی لمبی چوڑی تعمیموں اور باریک واقعاتی جزئیات سمیت سائنس کی ترقی نے انکار کا وہ ذہنی سامان اور وہ ٹھوس حقیقت فراہم کر دی جس کی اس نئے میلان کی تشکیل، ابلاغ اور تبلیغ کے لئے ضرورت تھی۔ پس آج ہم فطرت کی تشکیل اور ساخت کے بارے میں ان متضاد تصورات سے بحث کریں گے کہ انہیں سائنس (مبینہ یا حقیقی) کی سند پر قبول کر لیا جائے تو وہ فلسفے کا ذہنی چوکھٹا قرار پائیں گے۔

قدیم اور جدید سائنس کے متضاد تصورات منتخب کر لئے گئے ہیں کیونکہ جدید سائنس نے دنیا کی جو تصویر پیش کی ہے اس کے فلسفیانہ اثرات کی قدر و قیمت سمجھنے کی مجھے تو اس کے علاوہ کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ اسے اس پہلے والی تصویر کے بالمقابل پیش کر دیا جائے جس نے کلاسیکی مابعد الطبیعیات کو اس کی ذہنی بنیاد بخشی تھی اور سند دی تھی۔ جس دنیا پر فلسفیوں کو کبھی اعتبار تھا وہ ایک بند دنیا تھی، ایسی دنیا جس میں داخلی سطح پر معیّن صورتوں کی ایک خاص تعداد شامل تھی اور خارجی سطح پر معیّن حدیں قائم تھیں۔ جدید سائنس کی دنیا کھلی دنیا ہے، ایسی دنیا جو لگاتار نئے نئے روپ بدلتی ہے اور اس کی داخلی ساخت میں کسی حد کے ہونے کا امکان نہیں ہے، ایسی دنیا جو خارجی سطح پر بلا روک ٹوک بڑھتی پھیلتی چلی جا رہی ہے۔ پھر یہ کہ پرانے زمانے کا ذہین سے ذہین آدمی یہ سمجھتا تھا کہ جس دنیا میں وہ رہتا ہے وہ ایک ثابت و ساکن دنیا ہے ایسی اقلیم جہاں تبدیلیاں ہوتی تو ہیں مگر قرار و ثبات کی اٹل حدوں کے اندر اندر اور ایسی دنیا جہاں جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ مقرر اور غیر متحرک کو متحرک و متغیر کے مقابلے میں صفت و سند کے اعتبار سے بلند تر سمجھا جاتا تھا اور تیسرے یہ کہ جس دنیا کو لوگوں نے کبھی اپنی آنکھ سے دیکھا تھا جس کی تصویر ان کے تخیلات میں کھنچی ہوئی تھی اور جس کا عکس ان کے طرزِ عمل میں جھلکتا تھا، وہ چند ایک طبقات انواع اور صور کی دنیا تھی اس میں صفت کا امتیاز موجود تھا۔ چونکہ انواع اور اقسام میں امتیاز ہونا چاہیئے، اور برتر و کمتر کے مدارج قائم کر کے اسے ترتیب دیا گیا تھا۔

جو کائنات دنیا کی روایت میں مسلم الثبوت چلی آتی تھی اسے پھر سے تصور میں لانا آسان نہیں ہے۔ اس کی ڈرامائی تصویر کشی (مثلاً دانتے کے یہاں) اور ارسطو اور سینٹ ٹامس کے طول طویل بحث و استدلال کے باوجود اور اس واقعے کے باوجود کہ ابھی تین سو سال پہلے تک انسانی ذہنوں کو اس نے مسخر کر رکھا تھا اور یہ کہ اس کے زوال سے مذہب میں افراتفری پیدا ہو گئی، ان سب باتوں کے باوجود کائنات کی وہ تصویر دھندلی اور پھیکی پڑ گئی ہے اور زمانہ بعید کی چیز لگتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک الگ تھلگ مجرد نظریے کے طور پر بھی اسے چلا بخشنا آسان نہیں ہے۔

جس طرح یہ تصور جاری و ساری تھا، تفکر اور مشاہدے کی ایک ایک تفصیل میں رچا ہوا

تھا، طور اطوار کے ضابطوں اور قاعدوں میں بسا ہوا تھا، بالکل اسی طرح اُسے دوبارہ پیش کرنا ناممکن ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اتنا کر سکتے ہیں کہ ایک معیّن و محدود کائنات کا تصوّر کرنے کی کوشش کریں یا ایسی چیز جسے واقعی اور مرئی معنوں میں کائنات کہا جا سکے کہ زمین اس کے ساکن و مقررہ مرکز میں واقع ہے اور ایک مقررہ محیط پر مقررہ ستاروں کی آسمانی قوس لایک الوہی فضائے بسیط میں دائم گردش کرتی ہے کہ اس گردش نے تمام اشیا کو اپنے حلقے میں لے رکھا ہے اور ان میں نظم قائم رکھے ہوئے ہے۔ زمین اگرچہ وسط میں ہے لیکن اس محدود مقید دنیا کی اشیا میں سب سے زیادہ خام اور سب سے زیادہ ناتراشیدہ سب سے زیادہ مادّی، برائے نام بامعنی اور بیگانہ نیز محروم تکمیل شے ہے جو انتہائی قسم کے نشیب و فراز اور خم و پیچ کا ایک محشر ہے۔ اس میں عقلی پہلو برائے نام ہے اور اس لئے وہ برائے نام توجہ کی مستحق یا جاننے کے لائق ہے۔ اس کے دامن میں ہے ہی کیا جو غور و فکر کا کچھ ثمر ملے، اس نری مادّی دنیا اور غیر مادّی روحانی اور ابدی آسمانوں کے درمیان چاند سورج سیاروں وغیرہ کے علاقے پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے جو زمین سے جتنا دور اور آسمانوں سے جتنا قریب ہے اسی حد تک اس کا مرتبہ اور قدر و قیمت بڑھتی ہوئی ہے اور اسی حد تک وہ عقلی حقیقت اور سچا وجود ہے۔ ان میں سے ہر علاقہ آتش و آب و باد و خاک کے مناسب امتزاج سے بنا ہے جہاں سے گزر کر ہم اس عالم بالا میں پہنچ جاتے ہیں جو ان سب اجزا و عناصر سے مبرّا ہے۔ جیسا کہ ابھی کہا جا چکا ہے اس غیر مادّی غیر متغیر توانائی سے اس کا ظہور ہوا ہے جسے ایتھر کہتے ہیں۔

اس جکڑی ہوئی تنگ کائنات میں تغیرات ہوتے ضرور ہیں، لیکن وہ محض چند گنے چنے مقررہ اقسام کے تغیرات ہوتے ہیں اور مقررہ حدوں کے اندر ان کا عمل ہوتا ہے یہ نوع کا مسالا ایک مناسب حرکت کا حامل ہوتا ہے۔ خاکی اشیا کی ماہیت میں بھاری ہونا شامل ہے کہ وہ جسیم ہوتی ہیں اور اس لئے نیچے کی سمت حرکت کرتی ہیں۔ آگ اور برتر حیثیت رکھنے والی اشیا سبک ہوتی ہیں اور اس لئے وہ اوپر کی طرف حرکت کرتی ہیں اور اپنے مرکز کی طرف مائل پرواز ہوتی ہیں۔ ہوا صرف سیاروں کی سطح تک بلند ہوتی ہے اس بلندی پر پہنچ کر وہ آگے پیچھے حرکت کرنے لگتی ہے یہ اس کی قدرتی رفتار ہے جیسا کہ آندھیوں اور تنفس سے ظاہر ہے۔ ایتھر طبیعی اشیا میں سب سے ارفع ہے، اس لئے اس کی رفتار خالصتاً دائرے کی شکل میں ہوتی ہے۔ مقررہ ستاروں

کی روزانہ مراجعت ابدیت کے قریب ترین کا عمل ہے اور ذہن کی گردش کے قریب قریب کا بھی جو اپنے مثالی محور "عقل" کے گرد گھومتا رہتا ہے۔ زمین اپنی خاکی ماہیت کے وصف کے باعث یا کوئی وصف نہ ہونے کے باعث خالی خولی تغیر کی جولانگاہ بن کر رہ گئی ہے۔ محض حرکت، بے مقصد بے مطلب، نہ کوئی مقررہ نقطۂ آغاز نہ کوئی منزل، بس بے حاصل۔ خالی مقدار کی تبدیلیاں اور خالصتاً میکانکی تغیرات اسی نوع کے ہوتے ہیں۔ اس کی مثال اس ریت کی سی ہے جو سمندر کے اثر سے سرکتی رہتی ہے۔ ان تغیرات کی شکل تو ہو سکتی ہے لیکن ان کا تعین نہیں کیا جا سکتا، انہیں سمجھا نہیں جا سکتا۔ وہ ایسی مقررہ حدود سے عاری ہیں جن کی ان پر کار فرمائی ہو۔ وہ مذموم ہیں۔ وہ اتفاقی ہوتے ہیں، حادثے کے شگوفے ہوتے ہیں۔

جن تغیرات سے کوئی معیّنہ یا مقررہ نتیجہ برآمد ہو بس وہی تغیرات کسی حساب کتاب میں ہوتے ہیں اور ان ہی سے کوئی حساب کتاب، کوئی نظام فکر، کوئی منطق مرتب کی جا سکتی ہے۔ نباتات و حیوانات کی نشو و نما اس ارفع قسم کی تبدیلی کی مثال ہے جو اس غیر منور یا خاکی کرّے میں ممکن ہے۔ ان میں ایک معیّن صورت سے دوسری معیّن صورت جنم لیتی ہے۔ زیتون کے درخت سے صرف زیتون کا درخت، صدف سے صرف صدف اور انسان سے صرف انسان پیدا ہوتا ہے۔ یوں اس میں غیر میکانکی پیداوار کا مادّی عمل بھی راہ پا لیتا ہے مگر اس کی حیثیت ایک حادثے کی ہوتی ہے کیونکہ وہ انواع کو کامل حد تک پروان چڑھنے نہیں دیتا اور معنی سے معرّا بوقلموں صورتوں کو بھی جنم دے دیتا ہے جو زیتون کے درختوں یا صدفوں میں تنوعات پیدا کرتی ہیں بلکہ انتہائی صورت میں یہ بھی ہوتا ہے کہ عجیب الخلقت جانور، مکروہ مخلوقات، تین ہاتھوں یا چار انگوٹھوں والے آدمی پیدا ہوتے ہیں۔ حادثاتی اور ناگوار بوقلموں صورتوں سے قطع نظر ہر فرد کے سامنے ایک مقررہ ڈگر ہوتی ہے، ایک مقررہ راستہ ہوتا ہے جس پر وہ چلتا ہے۔ ایسی اصطلاحات جو جدید معلوم ہوتی ہیں، ایسے الفاظ جیسے "امکانی صلاحیت" اور "ارتقا" ارسطو کے فلسفے میں بہت آتے ہیں جنہیں دیکھ کر بعض لوگ غلط فہمی میں پھنس گئے ہیں اور اس شخص کے فلسفے میں نئے معانی ٹٹول رہے ہیں لیکن عہد عتیق اور زمانہ وسطیٰ کے فلسفے میں ان لفظوں کے معنی سیاق و سباق سے اس طرح معیّن ہوتے ہیں کہ ان سے باہر وہ نکل ہی نہیں سکتے۔ ارتقا سے مراد محض ان تغیرات

کی ایک خاص ڈگر ہے جو انواع میں سے کسی ایک نوع کے اندر رونما ہوتے ہیں۔ وہ بس پہلے سے طے شدہ اسی حرکت کا نام ہے جو زیتون کی کونپل سے شروع ہو کر زیتون کے درخت پر منتہی ہوتی ہے۔ یہ تغیرات اشیاء کی دنیا میں عام نہیں۔ بس کسی اکا دکا جنس مثلاً زیتون کے درخت میں رونما ہوتے ہیں۔ ان انواع کی تعداد اتنی کم ہے کہ ان کی کوئی اہمیت نہیں۔ ترقی، ارتقا وغیرہ کے معنی ارسطو کے ہاں وہ نہیں جو جدید سائنس میں ہیں یعنی نئی صورتوں کا آغاز، ایک پرانی نوع سے کسی نئی شکل کا جنم۔ وہاں ان کے معنی ہیں تغیر کی ایک بنی بنائی لکیر کو پیٹتے رہنا اور بس۔ اسی طرح امکانی صلاحیت کے معنی بھی وہ نہیں جو جدید زندگی میں ہیں یعنی ندرت، ایجاد اور انقلابی انحراف کا امکان۔ وہاں اس کے معنی ہیں صرف وہ اصول جس کے طفیل زیتون کی کونپل زیتون کا درخت بنتی ہے۔ اصطلاحاً اس کے معنی ہیں۔ دو متضاد صورتوں کے درمیان حرکت کی صلاحیت جو چیز ٹھنڈی ہوگی، صرف وہی چیز گرم ہو سکتی ہے جو چیز خشک ہوگی بس وہی تر ہو سکتی ہے جو بچہ ہوگا وہی بڑا ہے گا اور جو تخم ہوگا وہی گندم کے پودے کا روپ دھارے گا وغیرہ وغیرہ۔ امکانی صلاحیت میں وہاں ندرت کے ظہور کا مفہوم مضمر نہیں ہے اس سے مراد سہولت کا وہ نسخہ ہے جس کی مدد سے ایک چیز اپنی نوع کے تکراری عمل کو دہراتی ہے۔ اور اس طرح وہ ان ابدی صورتوں کی مخصوص مثال بن جاتی ہے جن میں اور جن کے راستے سے کل اشیاء کی تشکیل ہوتی ہے۔

افراد کی کم و بیش لاانتہا بوقلمونی کے باوجود انواع یا اقسام کی تعداد بہت ہی مختصر ہے اور دنیا اپنی ماہیت کے اعتبار سے اقسام میں بٹی ہوئی ہے پہلے سے الگ الگ طبقے مقرر ہیں اس کے علاوہ جس طرح ہم قدرتی طور پر نباتات اور حیوانات کو حسب مراتب سلسلوں، درجوں اور خانوں میں بانٹتے ہیں، بس اسی طرح کائنات کی کل اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ امتیازی طبقے جن سے اشیاء اپنی ماہیت کے اعتبار سے علاقہ رکھتی ہیں۔ ایک شاہانہ نظام کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ قدرت کے کارخانے میں بھی ذات پات ہوتی ہے۔ کائنات کی تشکیل رئیسانہ بلکہ یوں کہیے کہ جاگیردارانہ سطح پر ہوتی ہے۔ انواع اور طبقات آپس میں گڈمڈ نہیں ہوتے۔ حادثے کے طور پر ایسا ہو جائے تو الگ بات ہے، مگر اس صورت میں اس کا

نتیجہ ہے انتشار۔ ورنہ ہر چیز پہلے ہی سے ایک خاص طبقے سے متعلق ہوتی ہے اور پھر خود طبقہ ہستی کے بلند مقام خاندان میں اپنی ایک جگہ رکھتا ہے۔ کائنات اصل میں ایک منزہ و مصفا مقام ہے، جس کی صفائی افراد کی اُن بے ربط تبدیلیوں کی وجہ سے خراب ہو جاتی ہے جو ایسے سرکش مادے کی مرہون منت ہیں کہ وہ ضابطے اور صورت کا پوری طرح پابند ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ ورنہ یہ کائنات تو ایسی ہے جہاں ہر چیز کے لئے ایک جگہ مقرر ہے اور جہاں ہر چیز اپنے مقام و مسکن اور طبقے سے آگاہ ہے اور اس کی پابندی کرتی ہے۔ لہٰذا جن چیزوں کو اصطلاحاً قطعی اور باضابطہ اسباب سمجھا جاتا ہے وہ اسباب بلند ہوتے ہیں۔ عملی اسباب کو پست تر مقام پر دھکیل دیا جاتا ہے نام نہاد سبب قطعی سے مرے کے اس واقعے کا نام ہے کہ ایک طبقے سے یا ایک قسم کی چیزوں سے ایک مقررہ صورت مخصوص ہوتی ہے جو جاری و ساری تبدیلیوں پر حکمرانی کرتی ہے۔ اس لئے ان چیزوں کا جھکاؤ اس کی طرف ہوتا ہے، وہ اسے اپنا مقصود و منتہا اور اپنی فطرت صادقہ کی تکمیل جانتی ہیں۔ بزرق القمر علاقہ آتش و باد کی باقاعدہ حرکت کی منزل آخر ہے۔ زمین ہماری بے ڈھنگی چیزوں کی حرکت و گردش کی اور زیتون کا درخت زیتون کی کونپل کی منزل آخر ہے۔ مختصر یہ کہ پختہ صورت نمو پذیر صورت کی منزل آخر ہے۔

عملی سبب یعنی وہ سبب جو حرکت پیدا کرتا ہے اور اسے آگے چلاتا ہے۔ محض ایک خارجی تغیر ہے کیونکہ وہ حادثاتی طور پر ایک ناپختہ نامکمل وجود کو دھکا دیتا ہے اور اسے شکل کاملہ کی طرف دھکیلتا رہتا ہے۔ سبب قطعیہ صورت کاملہ ہے جسے تغیرات اول کی توجیہہ یا حکمت سمجھا جاتا ہے۔ جب اسے ان تغیرات کے حوالے سے نہ دیکھا جائے جو اس میں تکمیل پاتے ہیں اور اسے منزل جانتے ہیں بلکہ انہیں بنفسہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر وہ سبب خارجیہ وہ پیدائشی فطرت یا سیرت جس سے اس کی اصل بنتی ہے یا تشکیل پاتی ہے یعنی اس کا وہ حصہ جو بدلتا نہیں منطقی اور عملی طور پر وہ تمام خصائص جو یہاں شمار کئے گئے ہیں آپس میں ربط رکھتے ہیں۔ ایک پر حملہ سب پر حملہ ہے۔ ایک کو رد کر دیا جائے تو سب کے سب مردود ٹھہریں۔ یہی وجہ ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں ہونے والی ذہنی تبدیلی کو بجا طور پر ایک انقلاب کہا جا سکتا ہے۔ اس نے ایک ایسا تصور کائنات لا کر رکھ دیا ہے جو ہر طرح ہر بات میں پچھلے تصور

سے مختلف ہے۔ آپ خواہ کسی نقطے سے اس اختلاف کا کھوج لگانا شروع کریں، ہوگا یہی کہ آپ سب نقطوں کو چھوتے نظر آئیں گے

ایک محدود و مقید کائنات کے بجائے اب سائنس ایسی کائنات کا تصور ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جو زمان و مکان میں انتہا نہیں رکھتی، جس کی حدیں نہیں ہیں نہ اس کے کنارے ہیں۔ اور جو داخلی ساخت کے اعتبار سے اتنی ہی بے پایاں و پیچیدہ ہے جتنی وہ اپنی وسعت میں بے پایاں ہے۔ لہٰذا وہ ایک کشادہ دنیا ہے، بے پایاں رنگا رنگ دنیا، ایسی دنیا جسے پرانے مفہوم میں مشکل دنیا کہا جا سکتا ہے، اتنی متنوع اور دور رس کہ اسے کسی ایک کلیے کے اندر سمیٹا اور گرفت میں نہیں لیا جا سکتا اور اب ثبات کے بجائے تغیر "حقیقت" یا ہستی کی توانائی کا پیمانہ ہے۔ تغیر ہر دم رواں پیہم رواں چیز ہے۔ جن قوانین میں سائنسی عہد کا جدید انسان دلچسپی رکھتا ہے وہ حرکت، نشوونما اور نتیجے کے قانون ہیں۔ پرانے زمانے کے لوگ عرض نوع اور جوہر کی بات کرتے تھے۔ جدید انسان قانون کی بات کرتا ہے اس لئے کہ اس کا مطمح نظر ہے۔ تغیرات کے باہمی رشتے کو سمجھنا، یہ معلوم کرنے کی صلاحیت پیدا کرنا کہ ایک تبدیلی دوسری تبدیلی کے رشتے سے کس طرح ظہور میں آتی ہے۔ وہ اس چیز کی تعریف یا حد بندی کی کوشش نہیں کرتا جو تغیر کے مقام میں قائم و دائم رہتی ہے۔ وہ تو تغیر کے دائم نظام کو بیان کرنا چاہتا ہے اور اگرچہ لفظ "دائم" دونوں بیانات میں موجود ہے مگر لفظ کا مفہوم دونوں جگہ یکساں نہیں۔ ایک صورت میں ہم اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو دائمی طور پر موجود ہے طبیعیاتی سطح پر یا مابعد الطبیعیاتی سطح پر۔ دوسری صورت میں ہمیں اس چیز سے بحث ہے جس کا عمل اور کارفرمائی دائمی ہے۔ ایک تو خود مختار ہستی کی صورت ہے۔ دوسرا ایک کلیہ ہے جس کے ذریعے باہمی رشتے رکھنے والی تبدیلیوں کو پیش کیا جاتا ہے۔ اور اندازہ کیا جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ کلاسیکی فکر نے انواع و طبقات کے جاگیردارانہ سطح پر ترتیب دیئے ہوئے نظام کو قبول کر لیا تھا جن میں سے ہر نوع یا طبقہ ایک بلند مقام سے اپنے سے نیچے والے طبقے کو ایک ضابطہ عمل کا حکم دیتا تھا۔ یہ رجحان اس خصوص معاشری صورتِ حال کے بہت زیادہ متوازی ہے اور اس کی عکاسی کرتا ہے جس پر ہم پچھلے موقع پر غور کر رہے تھے۔ ہم اس معاشرے کا تو اچھا

خاصا تصور رکھتے ہیں جس کی جاگیردارانہ بنیادوں پر تنظیم ہوتی ہے۔ خاندان کا اصول، خونی رشتے کا اصول بہت مضبوط چیز ہے اور جب ہم معاشری پیمانہ استعمال کرنے لگ جائیں تو اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے۔ نیچے کی سطح پر افراد کم و بیش ہجوم میں گم ہو جاتے ہیں چونکہ سب ایک مشترک ریوڑ کے اجزا ہیں۔ اس لئے کوئی ایسی خاص بات نہیں رہ جاتی کہ پیدائش کی بنا پر ان کے درمیان فرق کیا جائے۔ لیکن عزت دار اور حاکم طبقے میں صورت حال بالکل مختلف ہے۔ خون کا رشتہ ایک گروہ کو خارجی سطح پر الگ حیثیت دے دیتا ہے اور اسے امتیازی مقام بخش دیتا ہے اور داخلی سطح پر انہیں متحد کر دیتا ہے خون کا رشتہ، نوع، طبقہ، جنس یہ سب مترادف اصطلاحات ہیں معاشری و مادی حقائق سے ان کا آغاز ہوتا ہے اور پھر وہ اصطلاحی اور تحریری صورت اختیار کر لیتے ہیں: کیونکہ خون کا رشتہ ایک مشترک فطرت کا نشان ہے کسی مستقل اور آفاقی چیز کا جو ایک قسم کے تمام افراد میں جاری و ساری ہوتی ہے اور ان میں ایک واقعی اور خارجی قسم کی وحدت پیدا کر دیتی ہے۔ چونکہ فلاں لوگوں کے درمیان خونی رشتہ ہے اس لئے وہ روایتی طور پر نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں ایک طبقہ ہیں جس میں کوئی منفرد خصوصیت ہے۔ سارے ہمعصر خارجی ارکان ایک وحدت کے رشتے میں پروئے جاتے ہیں جس میں اسلاف و اخلاف سب شامل ہوتے ہیں۔ اور سب ایسے لوگ اس سے خارج ہوتے ہیں جو کسی دوسرے قبیلے یا قسم سے متعلق ہوتے ہیں۔ دنیا کو الگ الگ اقسام کے ڈبوں میں بند کرنا جس کی دوسری اقسام کے مقابلے میں الگ اور امتیازی خاصیت ہو، علمی طور پر الگ الگ افراد کو ایک رشتے میں باندھنا اور ان کی بوقلمونیوں کو مقررہ حدود سے تجاوز نہ کرنے دینا، اس کے متعلق یقیناً بغیر کسی مبالغے کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ خاندان کے اصول کا اطلاق پوری دنیا پر کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ وہ جاگیردارانہ سانچے میں ڈھلے ہوئے معاشرے میں ہر کنبہ، ٹولا یا نوع ایک معین مقام رکھتی ہے۔ اس کی تمیز اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک مخصوص درجہ رکھتی ہے جو دوسرے درجات سے برتر یا کمتر ہوتا ہے۔ اس مقام کی وجہ سے اسے چند اعزاز مل جاتے ہیں جس کی وجہ سے اسے نیچے کے درجہ والوں پر حق جتلانے اور یہ پابندی عائد کرنے کا موقع مل جاتا ہے کہ وہ اپنے سے برتری رکھنے والوں کی خدمت کریں اور نذرانہ عقیدت پیش کریں۔ یوں کہیے کہ علت د

معلول کے رشتے اُلٹ پلٹ ہو جاتے ہیں۔ اثر اور طاقت کا سلسلہ اوپر سے شروع ہوتا ہے اور نیچے تک جاتا ہے۔ کمتر درجے والے برتر حیثیت والوں کی عزت و احترام کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اپنے کام انجام دیتے ہیں۔ عمل اور ردِ عمل کا درجہ برابر کا نہیں ہوتا اور پھر اُن کے رُخ متضاد کیوں ہوتے ہیں۔ ہر عمل ایک ہی قسم کا ہوتا ہے وہ سرداری کی شان رکھتا ہے اور اعلیٰ سے صادر ہو کر ادنیٰ کی طرف جاتا ہے۔ ردِ عمل کی نوعیت ماتحتی کی ہوتی ہے اور وہ ادنیٰ سے پھوٹتا ہے اور اعلیٰ کی طرف جاتا ہے تشکیلِ کائنات کا عہدِ عتیق والا نظریہ اس طبقاتی تنظیم کے عین مطابق ٹھہرتا ہے جس کی بنیاد عزت و طاقت کے پیمانے پر ہے۔

مورخوں نے جاگیرداری سے ایک تیسری خاصیت یہ منسوب کی ہے کہ مراتب کی درجہ بندی کا مرکز فوج اور دفاعی اور محافظ فوج کا باہمی رشتہ ہوتا ہے مجھے ڈر ہے کہ قدیم نظریۂ کائنات اور معاشری تنظیم کی متوازی حیثیت کے بارے میں جو کچھ کہا جا چکا ہے۔ اسے کہیں محض واہمہ پر مبنی تشابہہ نہ سمجھا جائے اور اگر اس آخری معاملے میں موازنہ کیا گیا تو آپ کو پھر تو ضرور یقین ہو جائے گا کہ ایک استعارہ مسلط کیا جا رہا ہے۔ اگر ہم بالکل لفظی معنوں میں موازنہ کریں تو پھر تو یکسر یہی صورت ہے لیکن اگر ہم قانون اور فرمان کے تصور تک محدود رہیں جو دونوں میں مضمر ہیں تو پھر ایسی بات نہیں ہوگی۔ اس مفہوم کی طرف آپ پہلے ہی توجہ منعطف کرائی جا چکی ہے۔ جو قانون کی اصطلاح کو اب پہنایا جا رہا ہے یعنی تغیرات کے درمیان ایک قائم و دائم رشتہ۔ تاہم اکثر ہم ان قوانین کے بارے میں بھی سنتے ہیں جو واقعات پر فرمانروا ہوتے ہیں اور اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اگر کہیں قوانین نہ ہوتے تو مظاہرِ فطرت میں پراگندگی پھیل جاتی۔ یہ طرزِ فکر اس انداز کی یادگار ہے جس کے تحت فطرت کے اندر معاشری رشتوں کو ٹٹولا جاتا تھا، لازماً جاگیردارانہ نوعیت کے رشتے نہیں بلکہ حاکم اور محکوم کا رشتہ، راعی اور رعایا کا رشتہ۔ قانون اس صورت میں ایک حکم یا فرمان کا حصہ بن جاتا ہے اگر ذاتی ارادے کا عنصر منہا کر دیا جائے (جیسا کہ بہترین یونانی فلسفے میں کیا گیا تھا) تو بھی قانون یا آفاقیت کے تصور میں یہ شعور تو شامل رہتا ہی ہے کہ بلندی پر بسنے والے پستی میں رہنے والوں کی ہدایت و فرمانروائی کرتے ہیں۔ آفاقیت کی حیثیت مثالی اور منتہائی ٹھہرتی ہے اور مُنزمند سمجھتا ہے کہ اس کی نقل و حرکت پر اسی طاقت کا عمل ہے۔

ازمنہ وسطیٰ والوں نے اس یونانی تصور اقتدار میں مشیت اعلیٰ سے جاری ہونے والے حکم کے تصور کا اضافہ کر دیا پس انہوں نے فطرت کی کارفرمائیوں کو یوں تصور کیا کہ راہِ عمل بتلانے والی ایک طاقت چند فرائض طے کرتی ہے۔ فطرت کی کارفرمائیاں ان فرائض کی بجا آوری ہیں۔

جدید سائنس نے فطرت کی جو تصویر پیش کی ہے اسے پچھلی تصویر کے مقابل میں رکھ کر دیکھنے سے اس کی خصوصیات زیادہ اُجاگر ہوتی ہیں۔ جدید سائنس نے پہلا قدم اس وقت اٹھایا تھا۔ جب صاحب جرأت علمائے فلکیات نے یہ امتیاز ختم کر دیا کہ ارفع و اعلیٰ و مثالی طاقتیں آسمانوں میں برسرِ عمل ہیں اور سفلی و مادی طاقتیں دُنیوی واقعات کی محرک ہیں۔ زمین اور آسمان کی طاقتوں کے درمیان امتیاز و اختلاف کے مفروضے کو رد کر دیا گیا۔ دعویٰ یہ کیا گیا کہ سب جگہ وہی ایک قسم کے قوانین کارفرما ہیں، یہ کہ فطرت میں ہر جگہ مادے اور اُس کے طریق کار میں ہم آہنگی ہے جو چیز بعید ہے اور جمالیاتی رفعت رکھتی ہے اسے سائنسی طریقے پر پیش کیا جا سکتا ہے اور گھریلو اور روزمرہ کے واقعات و عوامل کے معنوں میں ان کی تفسیر کی جا سکتی ہے۔ جو مواد براہِ راست ہماری رسائی اور مشاہدے میں ہے اس کے متعلق پورے یقین کے ساتھ ہم بات کر سکتے ہیں، اس سے ہم زیادہ آشنا ہوتے ہیں۔ آسمانوں کی دُور دراز چیزوں کے نسبتاً خام اور سطحی مشاہدے کو جب تک ہم اُن سے مشابہ ایسے عناصر سے ہم آہنگ کر کے نہیں دیکھتے جو ہمارے بالکل قریب ہیں اس وقت تک وہ دھندلے اور مبہم رہتے ہیں اور ہماری سمجھ میں نہیں آتے۔ اس وقت تک وہ کسی برتر قدر و قیمت کے حامل نہیں بنتے بلکہ محض متنازع فیہ مسائل پیدا کرتے ہیں وہ بصیرت کا ذریعہ نہیں بنتے بلکہ خطرہ بنے رہتے ہیں۔ زمین مرتبے کے لحاظ سے چاند سورج اور ستاروں سے برتر نہیں ہے بلکہ ان کے ہم مرتبہ ہے اور اس کے واقعات و حوادث آسمانی موجودات کو سمجھنے کی کنجی ہیں۔ چونکہ ان تک ہماری رسائی ہے، اس لئے وہ ہماری مٹھی میں بھی آ سکتے ہیں، ان کا جوڑ توڑ کیا جا سکتا ہے، توڑ پھوڑ بھی کی جا سکتی ہے، ان کو ایسے اجزا و عناصر میں ڈھالا جا سکتا ہے جنہیں قالبوں میں رکھا جا سکے اور حسبِ منشا پرانی اور نئی صورتوں میں ڈھالا جا سکے۔ اس سب کا جو کچھ بھی نتیجہ نکلتا ہے میری دانست میں اُسے بلا تکلف انفرادی واقعات و حقائق کی جمہوریت کہا جا سکتا ہے جو اس جاگیردارانہ نظام سے کسی طرح کم مرتبہ نہیں جس میں غیر مساوی درجے رکھنے والے طبقات کی باقاعدہ درجہ بندی

کردی جاتی ہے۔

نئی سائنس کا ایک اہم واقعہ اس خیال کا خاتمہ ہے کہ زمین کائنات کا مرکز ہے جب ایک مقررہ مرکز کا تصور رخصت ہوا تو اس کے ساتھ ایک محدود و مقید کائنات اور ایک محیط آسمانی حد بندی کا تصور بھی رخصت ہو گیا۔ یونانیوں کے نظریۂ علم میں چونکہ جمالیاتی وجوہ بہت عمل دخل رکھتی تھیں اس لئے یونانی ذہن کے نزدیک معیّن کا مطلب تھا کامل۔ لفظی معنوں میں معین کے معنی تھے تکمیل یافتہ، انجام اور انتہا کو پہنچایا ہوا، وہ جس کے گوشے ناہموار نہیں اور کارفرمائیاں وضاحت سے بالا نہیں۔ بے پایاں یا لامحدود کی سیرت میں نقص یہ تھا کہ اس کی کوئی معین صورت نہیں تھی۔ چونکہ وہ سب کچھ تھا اس لئے کچھ بھی نہیں تھا وہ ایک غیر تشکیل شدہ منتشر شے تھی سرکش اور بے لگام، بے حساب حادثوں اور بوقلمونیوں کا سرچشمہ۔ ہمارا احساس اب اس منزل میں ہے کہ ہم بے پایاں کو متعلق کرتے ہیں بے حد و بے حساب طاقت سے ایک ایسی صلاحیت توسیع سے جس کی خارجی حدیں نہیں ہیں ایسی ترقی کی مسرت سے جس کی خارجی حدیں نہیں ہیں۔ واقعہ یوں ہے کہ دلچسپی کا مرکز جمالیات کے بجائے عملی پہلو ہو گیا ہے۔ ایک ہم آہنگ اور مکمل منظر کے بجائے ہم ہم آہنگی سے پرے دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو موجودہ احساس کی توجیہہ ایک مشکل معاملہ ہوتی۔ آدمی بس عبوری دور کے مصنفین مثلاً جورردانو برونو کو پڑھ لے تو اسے احساس ہو جائے گا کہ ان لوگوں کے لئے ایک محدود و مقید دنیا کا تصور کس طرح دم گھونٹنے والا احساس پیدا کرتا تھا اور ایک ایسی دنیا کے خیال سے جو زمان و مکاں میں بے پایاں پھیلی ہوئی ہو اور داخلی سطح پر بے حد و حساب ننھے منے اجزا و عناصر پر مشتمل ہو، انہیں کس طرح ایک خوشی کا، وسعت اور بے حد اطمینان کا احساس ہوتا تھا جس چیز سے یونانیوں کو خفقان ہوتا تھا، اس کا انھوں نے مہم جوئی کے ایک نشہ آور احساس کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ صحیح ہے کہ بے پایاں کے معنی تھے ایسا راستہ جسے پائے خیال کبھی طے نہ کر سکے اور اس لئے اس کا عالم ہمیشہ غیب کا عالم رہے، بیشک علم و فضل میں کتنی ہی ترقی کر لی جائے۔ لیکن اس دائمی غیب سے اب خفقان نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہر دم جواں ذوقِ تجسس کے لئے ایک ولولہ انگیز چیلنج تھا اور ترقی کے نہ ختم ہونے والے امکانات کی ضمانت۔

تاریخ کے طالب علم کو خوب معلوم ہے کہ یونانیوں نے میکانکی سائنس اور اقلیدس میں بہت ترقی کی تھی۔ پہلی نظر میں تو یہ بات بڑی عجیب سی لگتی ہے کہ میکانکی سائنس میں اتنی ترقی کے باوجود جدید سائنس میں بہت ترقی کی گئی۔ یہ بظاہر ہمیں یہ پوچھنے پر مجبور کرتا ہے کہ آخر ایسا کیوں ہوا کہ میکانکی سائنس کو ایک الگ تھلگ علم کی حیثیت حاصل رہی کیوں اسے گیلیلیو اور نیوٹن کی طرز پر عملِ فطرت کے تذکرہ و تفسیر کے لئے استعمال نہیں کیا گیا۔ اس کا جواب ان معاشرتی حالات میں پوشیدہ ہے جو اس کے متوازی چل رہے تھے اور جن کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ معاشرتی نقطۂ نظر سے مشینیں اور اوزار کاریگروں کے استعمال کی چیزیں تھیں۔ میکانکی سائنس کو ایسی چیزوں سے معاملہ پڑتا تھا جو کاریگر استعمال کرتے تھے اور کاریگر نیچ لوگ تھے۔ وہ تو معاشرتی زینے کی نیچے کی پیڑھی پر بکھرے تھے۔ اعلیٰ و ارفع آسمانوں کا نور ان سے کس طرح اکتساب کیا جا سکتا تھا۔ اس کے علاوہ قدرتی سلسلۂ عمل پر میکانکی اصولوں کے اطلاق کا مطلب تھا قدرتی سلسلۂ عمل کو قابو میں کرنے اور استعمال میں لانے کے مسئلے سے دلچسپی اور اس زمانے میں فطرت کا تعین کرنے والے اسبابِ مطلق کا جو تصور رائج تھا۔ اس سے یہ بات بالکل لگا نہیں کھاتی تھی۔ سولھویں اور سترھویں صدی کے تمام سائنسدان مصلحین تعجب خیز حد تک اس بارے میں متفق ہیں کہ اسبابِ مطلق کا تصور سائنس کی ناکامی کا سبب ہے اس لئے کہ یہ اصول یہ سکھاتا تھا کہ فطرت کے سلسلہ ہائے عمل چند مقررہ مقاصد کے پابند ہیں جنہیں وہ پورا کرنے پر تلے رہتے ہیں۔ فطرت کی ناک میں نکیل باندھ کر رکھا گیا تھا اسے اس طرح جکڑ کر رکھا گیا تھا کہ اس سے بس چند بندھے ٹکے نتائج ہی مرتب ہوتے تھے بس تھوڑی تعداد میں چیزیں ان مقاصد کے مطابق ہونی چاہئیں تھیں جنہیں عہدِ ماضی میں اسی طرح کے دورِ تغیر نے جنم دیا تھا۔

فہم و جستجو کا دائرہ ان مقاصد سے پیدا ہونے والے عمل کے تنگ دائروں تک محدود تھا جنہیں دیکھی بھالی دنیا نظروں کے سامنے لے آئی تھی۔ زیادہ سے زیادہ مشینوں اور اوزاروں کے استعمال سے مرتب ہونے والے نئے نتائج کی پیداوار اور ایجاد عارضی عزت و وقار اور جسمانی فائدے تک محدود رہنے چاہئیں نہ کہ عقلی معاملات میں اسے برتا جائے۔

جب مقررہ مقاصد کی جکڑ بندیوں سے فطرت کو گلو خلاصی ملی تو مشاہدے اور تخیل کو آزادی نصیب ہوئی اور سائنٹفک اور عملی اغراض کے لیے تجرباتی رجحان کو بہت تحریک ملی کیونکہ قدرتی عمل اب چند اٹل مقاصد و نتائج تک محدود نہیں رہا تھا اس لیے کوئی بھی بات وقوع میں آسکتی تھی۔ سوال صرف اتنا تھا کہ کون سے عناصر آپس میں اس طرح آمیز ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوں۔ بس پھر کیا تھا۔ میکانکی سائنس اچھوت علم نہیں رہی، قدرت پرورش کرنے کا ایک ذریعہ بن گئی۔ وزن بردار مشین، پہیہ چرخی اور جھکی ہوئی سطح کی میکانکی سائنس ناپ تول کے ساتھ یہ بتلانے لگی کہ جب ایک معین وقت میں چیزیں ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں تو کیا واقع ہوتا ہے۔ یوں کی پوری فطرت کھنچاؤ اور دباؤ اور گرانے کے کل پرزوں اور ان اجزا یا عناصر کی گردشوں کا منظر بن کر رہ گئی جن پر شہرت یافتہ مشینوں سے حرکت پیدا کرنے کے کلیات کا کامیابی سے اطلاق کیا گیا تھا۔

بہت سوں کے لیے کائنات سے مقاصد اور صورتوں کی جلا وطنی کے معنی ہیں، آدرشی افلاس اور روحانی ناداری۔ جب فطرت کو میکانکی عمل اور ردِ عمل کا مجموعہ تصور کر لیا گیا تو پھر ظاہر ہے کہ وہ معنی و مقصد کھو بیٹھی، اس کی عظمت رخصت ہو گئی، صفاتی امتیازات غائب ہوئے تو وہ حسن سے محروم ہو گئی۔ جب اس بات سے انکار کیا گیا کہ فطرت کو ایسے میلانات اور رجحانات ودیعت نہیں ہوئے ہیں جو مثالی مقاصد کی طرف جاتے ہوں تو فطرت اور علمِ فطرت کا شاعری، مذہب اور الوہی اشیا سے کوئی تعلق ہی نہیں رہا۔ یوں لگتا تھا کہ بس میکانکی طاقتوں کی ایک نمائش ہے، ظالم و وحشی اور روحانیت سے خالی نمائش۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے فلسفیوں نے یہ سمجھ لیا کہ ان کا ایک خاص مسئلہ یہ ہے کہ ـــــــ خالص میکانکی دنیا کے وجود کی خارجی معقولیت و منشا سے مفاہمت کرائی جائے تاکہ زندگی کو مادیت کی پستی سے بچایا جا سکے۔ پس بہت سوں نے جاننے کے عمل کے تجزیے کے واسطے یا علمیات کے ذریعے مثالی ہستی میں اس ایمان کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی جو عہدِ قدیم میں علم کائنات کی بنیاد پر قائم رہتا۔ لیکن جب یہ تسلیم کر لیا گیا کہ قدرتی طاقتوں کی تجرباتی تسخیر کی ضروریات سے میکانکی نقطۂ نظر کا تعین ہوتا ہے۔ تو پھر مفاہمت کا یہ مسئلہ ہمیں زیادہ پریشان نہیں کرتا۔ یہ یاد دلانا مناسب ہوگا کہ مقررہ صورتیں

اور مقاصد تبدیلی کی مقررہ حدوں کا تعین کرتے ہیں لہٰذا تبدیلی لانے اور اس میں ترتیب پیدا کرنے کی ساری انسانی کوششیں بے سود ٹھہرتی ہیں۔ بس تنگ اور غیر اہم حدود کے اندر اندر تبدیلی پیدا کر لیجیے۔ تعمیری قسم کی انسانی ایجادات کو وہ ایک نظریے کے ذریعے مفلوج بنا دیتے ہیں جو پہلے ہی فطرت نے طے کر دیئے ہیں۔ فطرت کی دنیا سے مقاصد خارج کر دیئے گئے تب کہیں جا کر انسانی ذہنوں میں اغراض و مقاصد کو ایسے اہم عوامل کی حیثیت حاصل ہوئی کہ وہ وجود کو ایک نئے سانچے میں ڈھال سکیں۔ ایسی قدرتی دنیا جو کسی مقررہ نظامِ مقاصد کی تکمیل کی خاطر قائم نہیں ہے نسبتاً زیادہ لچکدار اور نرم ہوتی ہے۔ اسے کسی بھی مقصد کے لیے کام میں لایا جا سکتا ہے۔ یہ کہ فطرت کو میکانکی کلیتوں کے اطلاق کے ذریعے جانا جا سکتا ہے، اسے انسانی مصرف میں لانے کی اوّلین شرط ہے اوزار اور مشینیں استعمال میں لانے کے ذرائع ہیں۔ فطرت کو میکانکی تصور کر لیا جائے۔ صرف اس صورت میں باقاعدہ مشینوں کی تعمیر اور ایجاد فطرت کے عمل کے مطابق ٹھہرتی ہے۔ فطرت کو اب انسانی غرض کا مطیع بنا لیا جاتا ہے کیونکہ اب اُسے مابعد الطبیعیاتی اور دینیاتی مقصد کا تابع نہیں سمجھا جاتا۔ برگساں نے بتایا ہے کہ آدمی کو بجا طور پر انسان صانع (HOME FABER) کہا جا سکتا ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کل پرزے بنانے والا حیوان ہے۔ یہ بات اُس وقت سے صحیح چلی آتی ہے۔ جب سے آدمی آدمی ہوا ہے۔ لیکن جب تک فطرت کو میکانکی معنوں میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی تھی اُس وقت تک ایسے کل پرزے بنانا جس سے فطرت پرورش کی جا سکے اور اُسے نئے قالب میں ڈھالا جا سکے محض اتفاقی اور حادثاتی معاملہ تھا۔

ان حالات میں تو کسی برگساں تک کو بھی یہ نہیں سوجھ سکتا تھا کہ آدمی کی کل پرزے بنانے کی صلاحیت اتنی اہم ہے کہ ان معنوں میں اس کی تعریف کی جا سکتی ہے وہی چیزیں جو میکانکی طبیعیاتی سائنس دان کو جمالیاتی حس سے محروم کر دیتی ہیں، ایسی چیزیں ہیں جو فطرت کو انسانی تسخیر میں لاتی ہیں جب صفات کو مقداری اور ریاضیاتی رشتوں کے تابع ٹھہرایا گیا تو سائنس دانوں کے موضوعِ جستجو سے راگ رنگ اور ہیئت رخصت ہو گئے لیکن جو اجزا باقی رہ گئے تھے مثلاً وزن، پھیلاؤ، قابلِ شمار رفتارِ حرکت وغیرہ وغیرہ وہ ایسی صفات تھیں۔

کر ایک کی جگہ دوسری کو لایا جا سکتا تھا۔ توانائی کی ایک صورت کو دوسری صورت میں بدلا جا سکتا تھا۔ ان کے قالب بدلے جا سکتے تھے۔ جب جانوروں سے پیدا ہونے والی کھاد کی بجائے کیمیائی کھاد استعمال کی جانے لگیں جب ادنیٰ درجے کے مویشیوں اور گھاس پات سے حسب منشا اعلیٰ قسم کا اناج اور مویشی پیدا کئے جانے لگیں جب میکانکی توانائی کو حرارت میں اور بجلی کو میکانکی توانائی میں بدلا جا سکے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان نے وہ طاقت حاصل کر لی ہے کہ فطرت اب اس کی مٹھی میں ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے وہ طاقت حاصل کر لی ہے کہ نئے اغراض و مقاصد کی تشکیل کر سکتا ہے اور انہیں عملی جامہ پہنانے کے لئے باقاعدگی سے کام کر سکتا ہے۔ صفت کو بالائے طاق رکھ کر ایک کی جگہ دوسری چیز لانا اور پیہم قالب بدلتے رہنا، بس یہ ہے فطرت کو قابو میں رکھنے کا طریقہ۔ فطرت کو میکانکی قالب میں ڈھالنا، یہ ہے ایک عمل اور ترقی پذیر مثال پرستی کی فعال صورت۔

بس یہ معلوم ہوا کہ مادے کا وہ قدیم خوف اور ناپسندیدگی ذہن کا استغفار ہے اور اس کے لئے خطرے کا سامان ہے یہ کہ اُسے حدود میں رکھنا چاہیئے کہ جہاں تک ہو سکے۔ اس سے انکار کیا جائے کہ ایسا نہ ہو کہ وہ عین مقاصد پر دھاوا بول دے اور بالآخر انہیں حقیقی دنیا سے خارج کر دے یہ سب کچھ عملی طور پر اتنی ہی لایعنی چیز تھی جتنی عقلی طور پر بزدلانہ۔ سائنسی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو مادہ کچھ اور نظر آتا ہے اور حواس کا کام ہے اس اعتبار سے مادہ کا مطلب ہے حالات۔ مادے کا احترام کرنے کے معنی ہیں حصول کار کے حالات کا احترام کرنا۔ حالات جو راستہ روکتے ہیں روڑے اٹکاتے ہیں اور جنہیں بدلنا ہوتا ہے، حالات جو سازگار ہوتے ہیں اور مدد کرتے ہیں اور جن سے رکاوٹوں کو دور کرنے اور مقاصد حاصل کرنے میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ صرف انسانوں ہی نے مادے کی طرف خلوص اور مستقل مزاجی سے توجہ دینا سیکھا ہے، ان حالات کی طرف جن پر ساری کامیابیوں کا منفی اور مثبت طور پر دارومدار ہے۔ اس لئے انہوں نے اغراض و مقاصد کا پُرخلوص اور نتیجہ خیز احترام بھی کیا ہے۔ یہ دعویٰ کرنا کہ ہمارا ایک مقصد ہے اور پھر اُسے عملی جامہ پہنانے کے طریقوں سے غفلت برتنا، یہ نہایت خطرناک قسم کی خود فریبی ہے۔ تعلیم اور اخلاقیات بھی جب حالات و ذرائع پر یعنی اس چیز پر جس سے

ایک عرصے تک انسانیت مادی اور میکانکی سمجھ کر متنفر رہتی ہے۔ تہہ دل سے اور لگاتار توجہ دینا سیکھ لیں گے تو وہ بھی اسی شاہراہ ترقی پر پڑ جائیں گے جو مثلاً کیمیاوی صنعت اور طب نے اپنے لئے تلاش کیا ہے جب ہم ذرائع کو مقاصد سمجھنے لگتے ہیں تو دراصل ہم اخلاقی مادیت میں پھنس جاتے ہیں لیکن جب ہم ذرائع کو نظر انداز کر کے مقاصد پر توجہ دیتے ہیں تو پھر ہم رقیق القلبی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ آدرش کے نام پر ہم کرتے ہیں محض قسمت اور اتفاق اور معجزے پر یا وعظ و تبلیغ پر یا ایسے کٹرپن پر کہ جو ہر صورت پہلے سے طے شدہ مقاصد کی تکمیل پر منتج ہوگا۔ اس لیکچر میں میں نے سرسری بہت سی باتوں کا ذکر کر دیا ہے لیکن ایک بات رہ گئی ہے۔ فطرت کے تصورات میں اور ہمارے علم کے طریقوں میں جو انقلاب آیا ہے اس سے عزم و تخیل کے ایک نئے مزاج نے جنم لیا ہے اس نے اس نئے رویے کی توثیق کر دی ہے جسے اقتصادی اور سیاسی تبدیلیوں نے جنم دیا تھا۔ اس نے اس رویے کے لئے مخصوص ذہنی موقع فراہم کیا ہے جس سے وہ اپنی تشکیل کر سکتا ہے اور اپنا جواز ثابت کر سکتا ہے۔

پہلے لیکچر میں بتایا گیا تھا کہ یونانی زندگی میں سیدھے سادے واقعاتی یا تجزیاتی علم کا ان تخیلی عقائد کے مقابلے میں رنگ نہیں جمتا تھا جو خاص خاص اداروں اور اخلاقی عادات سے وابستہ تھے۔ اب یہ تجزیاتی علم بہت بڑھ گیا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے پست مقام اور محدود حلقہ اثر کو توڑ کر باہر نکل آیا ہے۔ بے پایاں ترقی، آزاد نقل و حرکت، مساوی مواقع، بلا امتیاز مقررہ حدود، اس قسم کے خیالات کی ترویج کر کے اب تو وہ خود تخیل کے لئے مہمیز بن گیا ہے۔ اس نے معاشرتی اداروں کو نئے سانچے میں ڈھالا ہے اور اس حد تک ایک نئی اخلاقیات کو نشوونما کیا ہے۔ اس نے مثالی اقدار حاصل کی ہیں۔ اس میں تخلیقی اور تعمیری فلسفے کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔

اس نے ابھی تخلیقی اور تعمیری فلسفے کی شکل اختیار نہیں کی ہے صرف اس کی صلاحیت پیدا کی ہے۔ جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ کلاسیکی فلسفہ فکر و عمل کے طور طریقوں میں کتنا رچا ہوا تھا اور آدمی کے بے ساختہ عقائد سے وہ کتنا ہم آہنگ ہے تو اس نئے علم نے جس درد و کرب سے جنم لیا ہے اس پر تعجب ہونا چاہیئے۔ ہمیں تو تعجب اس پر ہونا چاہیئے کہ جو نقطۂ نظر اتنا انتشار

انگیز اور ہیجان انگیز تھا اس نے بغیر ظلم و جور، خون خرابے اور ہڑتالوں کے راہ پیدا کرلی۔ یہ یقیناً کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ فلسفے کی صورت میں اس کی ملکی و جامع تشکیل عرصے سے تاخیر میں پڑی ہے۔ مفکروں کی زیادہ کوشش یہ رہی کہ تبدیلی کی ضرب کو دھیما کر کے پیش کیا جائے، عبوری دور کرب کو ہلکا کیا جائے، مصالحت و مفاہمت کی فضا پیدا کی جائے۔ جب ہم پیچھے مڑ کر سترھویں اور اٹھارویں صدی کے مفکروں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان لوگوں کو تو چھوڑ دیجئے جو کھلم کھلا انقلابی اور مخلد قبع باقی کم و بیش سب کے یہاں (ان لوگوں کے یہاں بھی جو بہت روشن خیال سمجھے جاتے تھے) روایتی موضوعات اور طریق کار کی فراوانی ملتی ہے۔ انسان اپنی سوچنے کی پرانی عادتیں آسانی سے ترک نہیں کرسکتا اور سب کو ایک ساتھ ترک تو ہرگز نہیں کرسکتا۔ نئے خیالات کے بنانے سنوارنے، سکھانے اور قبول کرنے کے عمل میں ہم مجبوراً چند پرانے خیالات بھی سمجھنے سمجھانے کے ذرائع کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ دھیرے دھیرے تھوڑا کر کے ہی نئے علم کی پوری معنویت کو گرفت میں لایا جاسکتا ہے۔ یوں سمجھئے کہ سترھویں صدی میں فلکیات اور علم کائنات میں اس کا استعمال ہوا۔ اٹھارویں صدی میں طبیعیات اور کیمیا میں اس کا اطلاق کیا گیا۔ انیسویں صدی میں طبقات الارض اور حیاتیات کے علوم میں اس کا استعمال شروع ہوا۔

میں نے کہا تھا کہ سترھویں صدی تک یورپ میں جو تصور کائنات عام رہا ہے اُسے پھر سے تصور کرنا نہایت مشکل معاملہ ہے۔ تاہم اُسے علم نباتات اور حیوانات کی تکرار کی ضرورت ہے۔ جو ڈاروِن سے پہلے رائج تھا اور ان خیالات کو دہرانے کی ضرورت ہے جو آج بھی اخلاقی اور سیاسی معاملات میں غالب نظر آتے ہیں۔ پھر آسانی سے اس قدیم نظام تصورات کو سمجھا جاسکتا ہے۔ جس نے عام ذہن پر پوری طرح غلبہ کر رکھا تھا، مقررہ ناقابل تغیر انواع و اقسام بلند و پست طبقوں میں ترتیب، عبوری حیثیت رکھنے والے فرد کی آفاقی یا نوع کے مقابلے میں کمتری۔ جب تک اس تصور کی گرفت سے علم حیاتیات کو گلو خلاصی نہیں ملے گی، اُس وقت تک یہ ناممکن ہے کہ نئے افکار اور طریق کار معاشرتی اور اخلاقی زندگی میں گھر کرسکیں۔ کیا بیسویں صدی کا یہ فرض نہیں ہے وہ یہ آخری قدم اٹھائے۔ جب یہ قدم اٹھایا گیا تو سمجھ لیجئے کہ سائنسی ارتقاء کا دائرہ پورا ہو گیا اور فلسفے کی نئی تشکیل ایک مسلّم حقیقت ٹھہری۔

چوتھا باب

عقل اور تجربے کے نئے تصوّرات

تجربہ کیا ہے، عقل و ذہن کیا ہیں، تجربے کا دائرہ عمل کیا ہے اور اس کی حدود کیا ہیں، کیا عقیدے اور طرز عمل کا تعیّن اس کی بنا پر کیا جاسکتا ہے؟ کیا زندگی اور سائنس میں یہ قابل اعتبار ہے یا یہ ہے کہ ادنیٰ قسم کی مادّی دلچسپیوں سے گزریں تو محض ایک دلدل ہے۔ کیا یہ رہنمائی کے بجائے گمراہ کرتا ہے؟ کیا سائنس اور اس کے عمل میں معین اصولوں کے لئے کسی تجربے سے ماورا عقل کی ضرورت ہے۔ ایک لحاظ سے یہ محض فلسفیانہ پیچیدگیاں ہیں لیکن دیکھئے تو اس میں انسانی زندگی کے بارے میں عمیق ترین سوالات مضمر ہیں۔ ان کا تعلق اس ضابطے سے ہے جس سے انسان کو اپنے عقیدوں کی تعمیر کرنی ہے، ان اصولوں سے ہے جن سے انسان کو اپنا مقصد حیات متعین کرنا ہے۔ کیا انسان کے لئے لازم ہے کہ تجربے سے ماورا کسی ادراک سے کام لے یا یہ ممکن ہو تو کیا اس کے لئے تشکیک اور مایوسی کا شکار ہونا لازم ہے۔ کیا انسانی تجربہ فی نفسہٖ اپنے مقاصد اور طرز رہنمائی کے لحاظ سے قابل عمل ہے۔ کیا انسانی تجربہ اپنے آپ باضابطہ تنظیم پیدا کرسکتا ہے یا اس کے لئے باہر سے سہارے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

روایتی فلسفے کے جوابات تو ہمیں معلوم ہیں۔ ان میں آپس میں مکمل اتفاق تو نہیں مگر اس بات

پر اتفاق ضرور ہے کہ تجربہ امکان اور اختصاص کی منزل سے آگے نہیں بڑھتا۔ صرف وہی طاقت جو
اپنے ماخذ و مواد کے اعتبار سے انسانی تجربے سے برتر ہو مستند ہے اور عالمگیر رہنمائی کر سکتی ہے خود
تجربا تیت پسند فلسفیوں نے ان دعووں کو تسلیم کیا ہے۔ ان کا کہنا صرف یہ تھا کہ چونکہ انسان عقل
محض سے محروم ہے اس لئے اس کے پاس جو کچھ بھی ہے یعنی تجربہ اسی کو کام میں لانا چاہیے ہیوم اور لائیت
پرستوں پر تشکیک آمیز حملے کر کے ہی مطمئن ہو گئے۔ اس کے ساتھ ان طریقوں کا اظہار بھی ملتا ہے جن کے
ذریعے ہم گزرتی زندگی کی افادیت اور اس کے معنی سمجھ سکیں یا جیسا کہ لاک نے دعویٰ کیا تھا کہ تجربہ
اگرچہ محدود شے ہے تاہم انسانی طرز عمل کی رہنمائی کے قابل ہے انہوں نے تسلیم کیا کہ عالم بالا سے
نام نہاد مستند رہنمائی عملی طور پر انسان کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوئی ہے اس لیکچر کا مقصد یہ ظاہر
کرنا ہے کہ انسانی تجربے کے بارے میں یہ دعویٰ اب کیوں اور کیسے ممکن ہے کہ یہ اخلاقی زندگی اور
سائنس کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ انسانی تجربے کے بارے میں یہ دعویٰ قدیم تجربا تیت پسندوں نے
نہیں کیا تھا اور نہ کر سکتے تھے۔ عجیب سی بات ہے کہ اس عقیدے کا حل اس واقعے میں ہے کہ تجربے
کا پرانا تصور بھی بذاتِ خود تجربے ہی کی پیداوار تھا اور اس وقت انسان نے دسے کے تجربے کی
اسی صورت سے آشنا تھا۔ اب اگر تجربے کا نیا تصور ممکن ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ
اگلے زمانے کی نسبت انسانی تجربے کی نوعیت میں ایک عمیق معاشری اور عقلی تبدیلی واقع
ہوئی ہے۔ تجربے کا جو بیان افلاطون وارسطو کے یہاں ملتا ہے وہ یونانی تجربے کی نوعیت کا
بیان ہے۔ اس نوعیت کے تجربے کو جدید نفسیات کی رُو سے آزمائش کے ذریعے سیکھنے کا عمل کہیں
گے جو تصورات کے ذریعے سیکھنے کے عمل سے بہت مختلف ہے۔ انسان نے کچھ کرنا چاہا۔ اس پر کچھ
مصیبتیں نازل ہوئیں۔ کچھ عنایات کی بارش ہوئی۔ ان میں سے ہر ایک اپنے عمل پذیر ہونے کے
وقت اپنی جگہ جُدا ہے، مخصوص ہے۔ اس کا دوسرا پہلو عارضی خواہش اور عارضی ہیجان ہے لیکن
یادداشت ان بکھرے ہوئے واقعات کو جمع کرتی ہے اور انہیں محفوظ رکھتی ہے جوں جوں وہ
جمع ہوتے جاتے ہیں بے قاعدہ باتیں نکل جاتی ہیں اور مشترک خصائص چُنے جاتے ہیں۔ ان میں
ایک نئی روح پھونکی جاتی ہے اور ایک نئے سانچے میں ڈھالے جاتے ہیں۔ آہستہ آہستہ عمل
کی ایک علوت ترکیب پاتی ہے اور اسی عادت کے مطابق کسی ایک چیز یا واقعے کی عمومی صورت

مرتب ہو جاتی ہے اس طرح ہمیں کسی مخصوص شے ہی کا پتا نہیں چلتا جیسے مخصوص شے کے اعتبار سے
پہچاننا ممکن نہیں اس لئے کہ اس کی نوعیت کا تعیّن نہیں ہوا، بلکہ ہم اسے انسان، درخت، پتھر یا پیڑ
کے طور پر پہچانتے ہیں یعنی وہ ایک شے جو اپنی نوعیت کی کُل اشیاء کی عالمگیر خصوصیات کی
حامل ہو۔ روزمرے کی معلومات میں اس ترقی کے ساتھ ساتھ طرز عمل میں ایک خاص ترتیب پیدا
ہو جاتی ہے۔ مخصوص واقعات گھُل مل کر ایک عام طرز عمل کو جنم دیتے ہیں۔ یہ جنر فروغ پاتا ہے۔ اس
بات کا ثبوت کاریگر، موچی، بڑھئی، پہلوان اور ڈاکٹر ہیں۔ یہ سب لوگ اپنے معاملات سے نبٹنے کے
لئے باقاعدہ طریقوں سے کام لیتے ہیں۔ یہ باقاعدگی اس بات کا اظہار ہے کہ کسی ایک خاص معاملے کو
مخصوص چیز قرار نہیں دیا جاتا بلکہ اس کی نوعیت کو متعین کر کے اس سے کام لیا جاتا ہے۔ ہزار قسم کی
بیماریوں سے سابقہ پڑنے پر ایک ڈاکٹر رفتہ رفتہ ان میں سے چند ایک کو بد ہضمی کی قسم قرار دیتا ہے
اور اس طرح ایک نوعیت کی بیماریوں کا ایک مشترک اور عمومی طریقے سے علاج کرنا سیکھتا ہے۔
وہ ایک خاص علاج اور ایک خاص غذا تجویز کرنے کا اصول متعین کرتا ہے۔ یہ سب کچھ تجربے
کا حصہ ہے۔ جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے یہ ایک عام بصیرت کو جنم دیتا ہے اور عمل میں ایک منظم
صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عمومیت اور تنظیم محدود بھی ہے اور کوتاہ بھی۔ اس بات
کو جاننے کا ارسطو کو بھی بہت شوق تھا کہ ان کا اطلاق قاعدے کے طور پر اکثر اوقات تو ہو جاتا
ہے لیکن اصول کے طور پر عالمگیر اطلاق ممکن نہیں۔ ڈاکٹر سے غلطی لازم ہے کیونکہ ہر آدمی کے
سلسلے میں بیماری کی نوعیت تھوڑی بہت مختلف تو ہو گی اور یہ بات فطرت کے عین مطابق ہے۔
مشکل یہ نہیں کہ کسی ایک تجربے میں کوتاہی ہے جو بہتر تجربے کی صورت میں نہ ہو گی۔ تجربہ بذات خود
کوتاہ ہے لہذا کوتاہی ناگزیر اور لا علاج ہے۔ عالمگیریت اور تیقن جو تجربے سے ماورا عقلی اور
تصوراتی سطح ہی پر ممکن ہے جس طرح اختصاص عادت اور عمومیت کی طرف لے آیا تھا اسی طرح
عادت اور عمومیت شاید اصولوں اور تصورات کی طرف لے جائیں لیکن آخر الذکر تجربے کو پیچھے
چھوڑ آتے ہیں۔ اسے کسی نئی شکل میں نہیں ڈھالتے۔ یہ ہے وہ تصور جو عقلیت اور تجربا تیت
کے موازنے میں اب تک کار فرما ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں ڈاکٹر یا معمار تجربا تیت پسند
ہے۔ اس کی کارروائیاں سائنسی طرز پر نہیں ہیں لیکن تجربے کے قدیم اور جدید تصور میں فرق اس

واقعے سے ظاہر ہے کہ اس قسم کا بیان اب اگر کسی ڈاکٹر یا معمار کے بارے میں دیا جائے تو اسے ایک الزام ایک تحقیر آمیز تہمت سمجھا جائے گا۔ افلاطون، ارسطو اور دوسرے قدیم علماء کے نزدیک پیشوں پر یہی الزام تھا کیونکہ وہ تجربے کے مختلف طریقے تھے۔ یہ گویا تصوّراتی گیان دھیان کے مقابلے میں سارے عملی کام پر ایک اتہام تھا۔

جدید فلسفی جو تجربائیت پسند ہونے کا دعویدار ہے، بالعموم ذہن میں کوئی تنقیدی منشا رکھتا ہے۔ بیکن، لاک، کانڈیلاک، ہلویٹس کی مانند وہ بھی عقائد کے ایک مجموعے اور اداروں کے ایک نظام سے دوچار تھا جن سے وہ دل کی گہرائیوں میں منکر تھا۔ اس کا مسئلہ یہ تھا کہ اس مُردہ بارِ گراں پر جو انسانیت کے سر پر بلا وجہ لدا ہوا تھا اور جو اسے کچلے ڈال رہا ہے کیسے حملہ کیا جائے۔ اس کا سب سے سہل طریق یہی تھا کہ تجربے کو قطعی معیار اور کسوٹی قرار دیا جائے اور یُوں اس بارِ گراں کو گرایا اور منتشر کیا جائے۔ بہر صورت صاحبِ عمل مصلحین فلسفیانہ معنوں میں تجربائیت پسندی ہوئے ہیں۔ انہوں نے یہ ثابت کرنا مشغلہ بنالیا کہ فلاں مروّجہ عقیدہ یا ادارہ جو خلقی افکار یا لازمی تصوّرات سے منظوری پانے کا مدعی ہے، اصل میں اس کی ابتدا نیچ ذات تجربے سے ہوتی ہے اور اتفاق سے طبقاتی مفاد یا جانبدار طاقت نے اس کی تصدیق کر دی۔

پس فلسفیانہ تجربائیت جس کی داغ بیل لاک نے ڈالی تھی، اپنے منشا کے لحاظ سے انتشار پسند تھی۔ ایک رجائی انداز کے تحت اس نے یہ طے شدہ سمجھ رکھا تھا کہ جب اندھے رسم و رواج سر پر مسلط مستند و مسلم حوالوں اور اتفاق و بخت کے تلازمات کا بوجھ سر سے اُتر جائے گا تو سائنس اور معاشرتی تنظیم خود بخود ترقی کی راہ پر گامزن ہو جائے گی۔ اس نے اس بوجھ کو سر سے اُتارنے میں ہاتھ بٹایا یا انسانوں کے سر سے بوجھ اُتارنے کا بہترین طریقہ یہ تھا کہ قابلِ اعتراض عقائد و رسوم سے متعلق افکار نے ذہن میں جس طرح ابتدا کی ہے اور نشوونما پائی ہے، اس کی قدرتی تاریخ پیش کر دی جائے۔ بنتیاناً اس مکتبۂ خیال کی نفسیات کو بجا طور پر تنقیص پرور بتایا ہے۔ بعض افکار کی تشکیل کی تاریخ پیش کرنے میں اس نے یہ وطیرہ اختیار کیا کہ اس تشکیل کی تاریخ کو ان چیزوں کی داستان کا ہم معنی قرار دے دیا جن کی طرف یہ افکار اشارہ کرتے تھے۔ ہم معنی قرار دینے کا یہ عمل ان چیزوں کے متعلق قدرتی طور پر ایک ناخوشگوار سا تاثر پیدا کرتا تھا لیکن بنتیاناً

صاحب یہ ملاحظہ فرمانے کی زحمت نہیں کرتے کہ اس تنقیص کی تہہ میں ایک معاشرتی جوش و جذبہ اور مقصد کار فرما ہے۔ انہیں یہ نظر نہیں آتا کہ اس بغض کا ہدف وہ ادارے اور روایات تھیں جن کی افادیت ختم ہو چکی تھی۔ انہیں یہ نظر نہیں آتا کہ ان کے بارے میں بڑی حد تک یہ بات درست تھی کہ ان کی نفسیاتی ابتدا کا تذکرہ خود چیزوں کا تخریبی تذکرہ بن جاتا تھا۔ جب ہیوم نے اس بات کی وضاحت کی کہ عقائد کا تجزیہ کیا جائے تو وہ محسوسات و تلازمات کی پیداوار نظر آئیں گے، فطری نظریات اور ادارے بھی اسی ذیل میں شمار کئے گئے جس میں مصلحین نے "غیر فطری" نظریوں اور اداروں کو شمار کیا تھا تو اس کے بعد صورت حال بدل گئی۔ عقل پرستوں نے محسوس پرستانہ تجربائیت کی منطق کو استعمال کرتے ہوئے یہ جتلانے کی کوشش کی کہ تجربہ چونکہ پراگندہ و منتشر جزئیات کا انبار ہے، اس لئے سائنس اور اخلاقی اقدار و رسوم کے لئے اتنا ہی مہلک ہے جتنا کہ مذموم اداروں کے لئے۔ آخر اس نتیجے پر پہنچے کہ اگر تجربے کو اصولوں کی مضبوط و مستحکم بنیادوں پر کھڑا کرنا ہے تو عقل سے رجوع کرنا ہوگا۔ کانٹ اور اس کے جانشینوں کی نئی عقل پرستانہ مثال پرستی، نئے تجربائیت پسند فلسفے کے مہلک نتائج کی پیداوار معلوم ہوتی ہے۔ تجربے کا نیا تصوّر عقل اور تجربے کے رشتے کا ایک نیا تصوّر، یا یُوں کہیے کہ تجربے میں عقل کا مقام یہ سب کچھ دو چیزوں کی وجہ سے ممکن ہوا ہے۔ بنیادی وجہ تو وہ تبدیلی ہے جو اصلی تجربے کی نوعیت میں وقوع پذیر ہوئی ہے، اس کے مواد میں، اس کے طریق کار میں۔ دوسری وجہ نفسیات کا فروغ ہے جو حیاتیات پر مبنی ہے اور جو تجربے کی نوعیت کا ایک سائنسی تجزیہ ممکن کر دیتی ہے۔

آیئے سائنسی پہلو سے بات کریں اور نفسیات میں جو تبدیلی آئی ہے۔ اس پر غور کریں۔ اب کہیں جا کر ہمیں یہ احساس ہوا ہے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں جو نفسیات فلسفے پر چھائی ہوئی تھی اس کا لوا دے گا آدا ہی بیٹھ گیا۔ اس نظریے کی رُو سے ذہنی زندگی کا مبدا وہ محسوسات ہیں جو الگ الگ اور چپ چاپ قبول کئے جاتے ہیں اور جو یادداشت اور تلازمہ کے قوانین کے زیر اثر تخیلی تصاویر، مدرکات اور تصوّرات کی رنگا رنگ صورتوں میں ڈھل جاتے ہیں۔ حواس کو سمجھا جاتا تھا کہ ان راستوں سے علم آتا ہے۔ ذہن کا کام صرف اتنا ہے کہ ننھے منے محسوسات کو جوڑتا رہے ورنہ آگاہی کے عمل میں اس کی حیثیت مفعولانہ اور اطاعت پسندانہ ہوتی ہے۔

ارادہ، عمل، جذبہ اور خواہش یہ سب محسوسات اور تخیلی تصاویر کے دم قدم سے ہیں۔ پہلے عقلی یا شناختی عمل جنم لیتا ہے اور جذبوں اور ارادوں کی زندگی تو محض اس کا نتیجہ ہے کہ اس صورت میں خیالات کا لذت و درد کے محسوسات کے ساتھ میل ہوتا ہے۔

حیاتیات کے فروغ نے اس نقشے کو اُلٹا کر دیا۔ جہاں زندگی ہوگی وہاں حرکت ہوگی، کوئی چلن بھی ہوگا۔ اگر زندگی کو جاری رکھنا مقصود ہے تو اس حرکت میں تسلسل بھی ہونا چاہیے اور اس میں ماحول سے مطابقت کرنے کی صلاحیت بھی ہونی چاہیے۔ ویسے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کا یہ عمل معقولانہ رنگ میں نہیں ہوتا۔ یہ محض ماحول کے سانچے میں ڈھل جانے کا معاملہ نہیں ہے۔ ایک گھونگھا بھی ماحول پر اثر انداز ہوتا ہے اور خود بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور بدلتا ہے۔ وہ اپنی غذا کے لئے اور اس خول کے لیے جو اس کی حفاظت کرتا ہے، مواد کا انتخاب کرتا ہے وہ تھوڑا بہت ماحول پر اثر ڈالتا ہے اور تھوڑا بہت ماحول سے اثر قبول کرتا ہے ایک جیتی جاگتی مخلوق حالات کی بالکل تابع بن کر رہ جائے ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ طفیلی قسم کی صورتیں اس حد تک پہنچ سکتی ہیں۔ بقائے حیات کی خاطر اردگرد کے وسائل کے تھوڑے بہت عناصر کا قالب ضرور بدلتا ہے۔ زندگی کی شکل جتنی اعلیٰ سطح پر ہے اتنی ہی زیادہ اہمیت وسیلے کی نئی فعال تشکیل کو حاصل ہوتی ہے۔ مہذب اور غیر مہذب آدمی کے تقابل سے اس بڑھتے ہوئے اثر کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ یہ دونوں آدمی ایک ویرانے میں رہتے ہیں۔ غیر مہذب آدمی تو انتہائی حد تک حالات سے سمجھوتہ کرے گا۔ وہ صورت جسے پلٹ کر حملہ کرنا کہہ لیجئے یہاں بہت کم نظر آئے گی۔ غیر مہذب آدمی چیزوں کو ان کے اپنے رنگ میں قبول کرتا ہے۔ وہ غاروں، درختوں کی جڑوں اور کوئی ندی نالا ہوا تو اس سے استفادہ کرتا ہے اور غریبانہ پرخطر زندگی گزارتا ہے۔ مگر مہذب آدمی پہاڑوں میں نکل جائے گا اور چشموں پر بند باندھے گا۔ وہ پانی محفوظ کرنے کا اہتمام کرے گا، نالیاں کھودے گا اور جہاں کبھی ریگستان تھا وہاں پانی لے آئے گا۔ وہ پھلنے پھولنے والے پودوں اور جانوروں کو دنیا بھر میں تلاش کرتا پھرے گا۔ مقامی پودوں میں وہ انتخاب کرے گا، ایک کی دوسرے کے ساتھ قلم لگائے گا اور یوں انہیں فروغ دے گا۔ زمین میں ہل چلانے اور فصل کی پرورش

کے لئے وہ مشینوں کا استعمال کرے گا۔ اس قسم کے طریقے استعمال کر کے وہ شخص ہو سکتا ہے کہ اس ویرانے کو گلستان بنا دے۔

کایا کلپ کے ایسے مناظر اتنے عام ہیں کہ ہم ان کے معنی و مفہوم پر غور ہی نہیں کرتے۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ وہ زندگی کی خلقی توانائی کی مثال ہیں۔ ذرا سوچیے کہ اس نقطۂ نظر سے تجربے کے روایتی تصورات کتنا کچھ بدل سکتے ہیں۔ تجربہ اوّلاً عمل کا معاملہ بن جاتا ہے۔ جسم نامی نکموں کی طرح اس انتظار میں تو نہیں بیٹھا رہتا کہ دیکھیں پردۂ غیب سے کیا نمودار ہوتا ہے۔ وہ اس انتظار میں چپ چاپ اور ساکت و صامت تو نہیں کھڑا رہتا کہ کوئی چیز باہر سے آ کر اس پر اثر انداز ہو۔ جسم نامی کی جیسی بھی ساخت ہے سادہ یا پیچیدہ اس کے مطابق وہ اردگرد کے حالات پر اثر انداز ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ماحول میں جو تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں وہ جسم نامی اور اس کی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ زندہ مخلوق اپنے ہی کئے کے نتائج بھگتتی ہے۔ کرنے اور سہنے کے اس گٹھ بندھن ہی سے وہ شے عبارت ہے جسے ہم تجربہ کہتے ہیں۔ کچھ کر گذرئیے اور کچھ سہہ لیجئے اگر ان میں رشتہ قائم نہیں ہوتا تو دونوں میں سے کوئی صورت بھی تجربہ نہیں ہے۔ فرض کیجئے آگ ایک شخص کو سوتے میں آ لیتی ہے۔ اس کے جسم کا کچھ حصہ جھلس جاتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے کسی فعل کی وجہ سے اس کا جسم نہیں جھلسا ہے اس میں کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جسے تادیبی معنی پہنا کر تجربہ کہا جا سکے یا محض سرگرمی کا ایک سلسلہ ہے، مثلاً اعصاب کو اکڑایا جا رہا ہے۔ حرکت کے اس سلسلے کا کوئی انجام نہیں ہے۔ اس سے زندگی میں کسی قسم کے نتائج مرتب نہیں ہوتے یا اگر مرتب ہوتے بھی ہیں تو ان نتائج کا رشتہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے فعل سے نہیں ہے۔ اس میں کوئی تجربہ، کوئی سبق، کوئی مجموعی سلسلۂ عمل پنہاں نہیں ہے لیکن فرض کیجئے کوئی سرگرم بچہ آگ میں اپنی انگلی رکھ دیتا ہے۔ یہ فعل بے تکا، بے مقصد ہے کسی منشا سے یا سوچ بچار کے بعد یہ فعل نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے نتیجے میں کچھ ہوتا تو ہے۔ یہاں کرنے اور سہنے میں، انگلی آگ میں ڈالنا اور انگلی کے جلنے میں تعلق ہے ایک بات سے دوسری بات کا اشارہ ملتا ہے اور معنی نکلتے ہیں۔ پس یہ ایک جاندار اور بامعنی تجربہ ہے۔

اس سے فلسفے میں چند اہم مطالب مرتب ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جسم نامی اور ماحول کے باہمی عمل سے مطابقت کی کوئی ایسی صورت پیدا ہو کہ ماحول سے فائدہ اٹھایا جا سکے یہ ہے مقدم حقیقت۔ یہ ہے بنیادی شق۔ اس طرح علم کسی دوسری چیز سے مشتق ٹھہرتا ہے۔ اس کی حیثیت ابتداء کے لحاظ سے ثانوی رہ جاتی ہے بے شک قائم ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت سب پر چھائی ہوئی نظر آئے۔ علم کوئی سب سے الگ تھلگ اور کامل بالذات شے نہیں ہے۔ وہ تو اس سلسلۂ عمل میں گندھا ہوتا ہے جس سے زندگی جاری و ساری رہتی ہے اور نکھرتی سنورتی ہے اور اس صورت میں حواس کی حیثیت بھی آگاہی کے راستوں کی نہیں رہتی۔ انہیں ان کا جائز مقام ملتا ہے یعنی وہ عمل کے محرکات قرار پاتے ہیں۔ ایک جانور کے لیے آنکھ یا کان کی کوئی بیماری دنیا کے کارخانے کے کسی عمل سے متعلق کوئی فالتو معلومات نہیں ہوتی۔ وہ ایک دعوت، ایک ترغیب ہوتی ہے۔ وقت کے تقاضے کے مطابق اقدام کرنے کی۔ اس سے اس کے طرزِ عمل کے بارے میں سراغ ملتا ہے۔ یہ ہدایت حاصل ہوئی ہے کہ ماحول سے کیسے مطابقت پیدا کی جائے ماہیت کے اعتبار سے وہ تمیزی نہیں بلکہ تاکیدی ہوتی ہے۔ الغرض تجربانیت اور عقلیت کی ساری کی ساری بحث ہی کہ محسوسات کی عقلی قدر و قیمت کیا ہے متروک بن کر رہ گئی ہے۔ محسوسات کی بحث علم کے ذیل میں نہیں فوری ہیجانات اور ردِ عمل کے ذیل میں آتی ہے۔

ایک شعوری عنصر کی حیثیت سے ایک حسی کیفیت پہلے سے اختیار کیے ہوئے عمل کے راستے میں رخنہ ڈالتی ہے۔ ہابس کے زمانے سے لے کر اب تک بہت ماہرین نفسیات اس صورت پر بحث کر چکے ہیں جسے انہوں نے محسوسات کی اضافیت کہا ہے۔ ہمیں اگر جاڑا لگتا ہے یا محسوس ہوتا ہے تو مطلق انداز میں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ گرمی کی کیفیت سردی کی کیفیت میں منتقل ہوتی چلی جاتی ہے۔ سختی نرمی کے پس منظر میں محسوس ہوتی ہے۔ رنگ کو خالص روشنی یا خالص تاریکی کے تقابل میں یا کسی دوسرے عکس کے تقابل میں رکھ کر محسوس کیا جاتا ہے۔ ایک مبہم غیر متغیر رنگ یا اثر کو محسوس نہیں کیا جا سکتا جنہیں ہم اس قسم کے طویل و یکساں محسوسات تصور کرتے ہیں درحقیقت ان میں دوسرے عناصر کی یورشوں سے خلل پڑتے رہتے ہیں اور وہ آمد و رفت کے ایک سلسلے کے ترجمان بن جاتے ہیں لیکن اس واقعے کو

توڑ مروڑ کر ماہیتِ علم کے بارے میں ایک نظریہ ڈھال لیا گیا۔ عقل پرستوں نے اس سے فائدہ اٹھا کر حواس کو بدنام کرنا شروع کر دیا کہ وہ علمِ اشیاء کا کوئی جائز یا کوئی بہتر ذریعہ نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے ہم کسی چیز کو اس کی ذات سمیت اپنی قدرت میں نہیں لا سکتے یا یہ کہ اس کی ماہیت کو گرفت میں نہیں لا سکتے۔ محسوسات پرستوں نے حواس کو دلیل بنا کر علمِ مطلق کے دعووں کو بدنام کرنا شروع کر دیا۔

ویسے سچ پوچھئے تو محسوسات کی اضافیت علم کے شعبے سے ذرا سا بھی علاقہ نہیں رکھتی۔ اس طرز کے محسوسات تمیزی اور ذہنی نوعیت تو رکھتے نہیں، جذباتی اور عملی رنگ رکھتے ہیں پہلے سے جو ایک مطابقت چلی آ رہی ہے اس میں خلل پیدا ہوتا ہے اور لیل ان محسوسات کی حیثیت تبدیلی کے جھٹکوں کی سی ہو جاتی ہے وہ اس بات کے اشارے ہوتے ہیں کہ عمل کی قیمتیں پھر سے متعین کرو۔ ایک چھوٹی سی مثال لیجئے جو کچھ لکھ رہا ہے اُسے اُس وقت تک جب تک پنسل درست چل رہی ہے یہ محسوس نہیں ہوتا کہ کاغذ پر یا اس کے ہاتھ پر پنسل کا دباؤ پڑ رہا ہے۔ اس کی کارروائی ایک سیدھی سچی مطابقت کی محرک بن جاتی ہے۔ حسی سرگرمی کے اثر سے خود بخود اور غیر شعوری طور پر اس کا صحیح متحرک ردِ عمل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے ایک بنا بنایا عضویاتی تعلق موجود ہوتا ہے جو یوں عادت کے ذریعے اکتساب ہوتا ہے لیکن سراغ لگائیے تو پتا بھی چلے گا کہ ابتدا میں اعصابی نظام کے اندر یہ تعلق قائم ہوا تھا۔ اگر پنسل کی نوک ٹوٹ جائے یا بہت کند ہو جائے اور لکھنے کی عادت کی روانی میں فرق آ جائے تو شعوری سطح پر ایک جھٹکا سا لگتا ہے۔ کچھ اسی قسم کا احساس ہوتا ہے کہ کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے۔ یہ جذباتی تبدیلی اس بات کی محرک بن جاتی ہے کہ کارروائی میں حسبِ ضرورت کوئی تبدیلی کی جائے۔ آدمی اپنی پنسل کو دیکھتا ہے، اسے تیز کرتا ہے یا پھر جیب سے دوسری پنسل نکالتا ہے۔ یہ حسی کیفیت طرزِ عمل میں نئے سرے سے مطابقت پیدا کرنے کا نقطۂ آغاز بن جاتی ہے۔ لکھنے کا بنا بنایا ضابطہ اس کی وجہ سے ٹوٹ جاتا ہے اور عمل کی کسی دوسری وضع کا آغاز ہوتا ہے۔ محسوسات ان معنوں میں "اضافی" ہیں کہ ان کے اثر سے طرزِ عمل ایک راستہ ترک کر کے دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے۔

پس عقل پرست نے بجا انکار کیا کہ محسوسات بذاتِ خود علم کے سچے اجزا و عناصر نہیں ہیں لیکن اس نے اس کے جو اسباب پیش کئے اور اس سے جو نتائج مرتب کئے وہ سب کے سب غلط تھے۔ محسوسات کسی علم کے اجزا نہیں ہوتے خواہ وہ علم اچھا ہو یا برا۔ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ، کامل ہو یا ناقص، وہ تو عمل میں اکساتے ہیں، ترغیب دیتے ہیں، للکارتے ہیں۔ اس تحقیق کے کام جس کی انتہا علم پر ہوتی ہے۔ ان کا معاملہ یہ نہیں ہے کہ وہ علم کے ایسے طریقے ہیں جو تفکراتی طریقوں سے کم قیمت ہیں، ان طریقوں سے کم قیمت ہیں جو غور و فکر اور استنباط کا تقاضا کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ وہ علم کے طریقے ہیں ہی نہیں وہ تو غور و فکر اور استنباط کے محرک ہیں۔ وہ درمیان میں خلل ڈال کر اس قسم کے سوال کھڑے کرتے ہیں۔ اس دھچکے کا مطلب کیا ہے، کیا ہو رہا ہے؟ معاملہ کیا ہے؟ ماحول سے میرا رشتہ برہم کیونکر ہوا؟ اس کے بارے میں کیا کرنا چاہیئے؟ اردگرد کے حالات میں جو تبدیلی آگئی ہے اس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے میں اپنے طرزِ عمل کو کس ڈھنگ سے بدلوں؟ جواباً میں اپنے طرزِ عمل میں پھر سے کیسے مطابقت پیدا کروں؟ پس جیسا کہ محسوسات پرستوں نے دعویٰ کیا ہے حسی کیفیت علم کا آغاز ہے مگر صرف ان معنوں میں کہ تبدیلی کا دھچکا جو واردات بن کر گزرتا ہے۔ لازماً تفتیش و تقابل کا محرک بن جاتا ہے اور اس کا نتیجہ ہے علم۔

جب تجربے کو عمل حیات سے متعلق کر کے دیکھا جائے اور محسوسات کو نئی مطابقت کے نقطے سے سمجھا جائے تو محسوسات کی ریزہ ریزہ کاری غائب غلہ ہو جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ اس فوق التجرباتی عقل کی امتزاجی صلاحیت کی ضرورت بھی ختم ہو جاتی ہے جو انہیں ایک رشتے میں پروتی ہے۔ فلسفہ اب اس بے سود مسئلے سے دوچار نہیں ہے کہ ریت کے ان الگ الگ دانوں کو ایک مضبوط و مربوط رسی میں کس طرح بندھا جائے یا یہ کہ اسی قسم کا طلسم کیسے باندھا جائے۔ لاک اور ہیوم کے نظریات صحیح معنوں میں تجربانیت پسندانہ نہیں تھے بلکہ ان کے تصورِ عقل کے تابع تھے۔ یہ واضح ہو جائے تو پھر کانٹ اور اس کے بعد کے ان طے شدہ تصورات کی ضرورت نہیں رہتی جن سے نام نہاد تجربے کا مواد تشکیل پاتا ہے۔

تجربے کا صحیح مواد اب عبارت کیا جاتا ہے۔ مصالحتی عملی طریقوں، عادتوں، فعال کارروائیوں کرنے اور سہنے کے باہمی رابطوں سے، حسی حرکی مطابقتوں سے۔ تجربہ، تنظیم و رابطے کے اصولوں

کا حامل ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ علمیاتی نہیں بلکہ جاندار اور عملی قسم کے ہیں۔ تھوڑی بہت تنظیم تو زندگی کی نچلی سے نچلی سطح پر بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ پانی کے کیڑے کی سرگرمی میں بھی کسی قدر زمانی تسلسل ہونا چاہیئے اور مکانی ماحول سے اسے کسی قدر مطابقت پیدا کرنی پڑتی ہے۔ یہ تو ممکن ہی نہیں ہے کہ اس کی زندگی اور تجربہ لمحاتی، ذرہ صفت اور محدود بالذات محسوسات سے عبارت بن کر رہ جائے۔ اس کی سرگرمی کا تعلق اس کے اردگرد کے ماحول سے ہوتا ہے اور نیز اس واقعے سے کہ پہلے کیا ہو چکا ہے اور آئندہ کیا ہونے والا ہے۔ اس لازمۂ حیات تنظیم نے فوق الفطرت اور فوق التجرباتی تحلیل کو غیر ضروری بنا کر رکھ دیا ہے وہ اس بات کی بنیاد اور مواد فراہم کرتی ہے کہ دانائی تجربے میں شامل ایک تنظیمی محرک کے طور پر مثبت انداز میں نشو و نما پائے۔

یہ جتا دینا بھی بحث سے بالکل خارج تو نہیں ہوگا کہ انسانی تجربے کی تشکیل میں معاشرتی نیز حیاتیاتی تنظیم کس حد تک کارفرما ہوتی ہے۔ غالباً ایک چیز جس نے اس خیال کو تقویت پہنچائی کہ ذہن عمل آگاہی میں چپ چاپ اثرات قبول کرتا رہتا ہے انسان کے بچے کی بے بسی کا مشاہدہ تھا لیکن یہ مشاہدہ تو کچھ اور ہی بتاتا ہے۔ چونکہ بچہ جسمانی ناطاقتی و مجبوری کا شکار ہوتا ہے، اس لئے اس کے اور فطرت کے درمیان کچھ دوسرے لوگ پڑ جاتے ہیں۔ ماں اور دایہ، باپ اور عمر میں بڑے بچوں کے ہاتھوں یہ طے ہوتا ہے کہ بچے کو کن تجربات سے گزرنا چاہیئے۔ وہ اسے مستقل بتلاتے رہتے ہیں کہ وہ جو کچھ کر رہا ہے اور جو کچھ جھیل رہا ہے اس کے معنی کیا ہیں وہ اپنے فعل و عمل پر ذاتی اور شعوری اعتبار سے تو قابو بہت دیر میں پاتا ہے اس سے بہت پہلے وہ تصورات جو معاشرتی طور پر رواج اور اہمیت رکھتے ہیں بچے کے لئے تفسیر و تفہیم کے اصول بن جاتے ہیں۔ اشیا اپنے برہنہ جسم کے ساتھ اس پر ظاہر نہیں ہوتیں بلکہ زبان کے لبادے میں لپٹ کر آتی ہیں اور ابلاغ کے اس لبادے کے ذریعے وہ اپنے آس پاس کے لوگوں کے عقائد میں شریک ہو جاتا ہے۔ یہ عقائد حقائق بن کر اس پر نزول کرتے ہیں۔ ان سے اس کا ذہن بنتا ہے۔ وہ ایسے مرکز فراہم کر دیتے ہیں جن کے تحت اس کی اپنی ذاتی مہمات و مدرکات کی تنظیم ہوتی ہے۔ یہاں یہ رابطہ اور اتحاد کے ابواب اتنی ہی اہمیت رکھتے ہیں جتنے کانٹ کے ابواب اہمیت رکھتے ہیں۔ البتہ یہ ہے کہ یہ ابواب تجرباتی ہوتے ہیں۔ افسانوی نہیں ہوتے۔

ان ابتدائی اور کسی قدر ٹیکنیکل معروضات سے ہٹ کر ہم اب یہ غور کرتے ہیں کہ عہدِ عتیق سے ازمنۂ وسطیٰ تک اور ازمنۂ وسطیٰ سے عصرِ جدید تک آتے آتے تجربہ بذاتِ خود کتنا بدل گیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک تجربے کا مطلب تھا ماضی کے رسم و رواج کی غلامی۔ تجربہ کم و بیش رسم و رواج کا مترادف تھا جو عقل یا ذہانت و دانائی کے سائے میں پروان نہیں چڑھے تھے بلکہ تکرار کے عمل اور طاقت کے زیرِ اثر وجود میں آئے تھے۔ افلاطون کی دانست میں ایک عقل ہی ہمیں ماضی کے حادثوں سے نجات دلا سکتی ہے۔ لیکن جب ہم بیکن اور اس کے بعد آنے والوں کے زمانے میں آتے ہیں تو ہمیں نقشہ عجب انداز سے بدلا ہوا نظر آتا ہے۔ اب عقل اور اس کے محافظ دستے یعنی عمومی تصورات کو قدامت پسند طاقت کی ذہن کو مقیّد رکھنے والی طاقت کی حیثیت حاصل ہے۔ تجربہ نجات دلانے والی طاقت کا مرتبہ رکھتا ہے۔ تجربے کا مطلب ہے نئی بات، وہ بات جو ہمیں محض ماضی سے چپکا رہنے نہیں دیتی، وہ جو ہم پر انوکھی حقیقتیں اور صداقتیں منکشف کرتی ہے۔ تجربے پر ایمان لانے سے اب رسم و رواج کی عقیدت پیدا نہیں ہوتی بلکہ ترقی کی سعی پر دل مائل ہوتا ہے۔ مزاج کا یہ فرق اس وجہ سے اور بھی بامعنی بن جاتا ہے کہ وہ بالکل غیر شعوری طور پر مسلّم حیثیت اختیار کر گیا تھا۔ ضرور حقیقی تجربے میں کوئی ٹھوس اور جاندار تبدیلی نمودار ہوئی ہوگی، کیونکہ بہر حال جس تجربے سے ہم حقیقتہً گزرتے ہیں، اسی کی مثال پر تجربے کا تصور ڈھالا جاتا ہے۔

جب ریاضی اور دوسرے عقلی علوم نے یونانیوں میں فروغ پایا تھا تو سائنسی صداقتوں کا ردِ عمل روزمرہ کے تجربے میں ظاہر نہیں ہوا تھا۔ وہ الگ تھلگ رہیں اور اوپر سے عائد ہو گئیں۔ طب غالباً وہ ہنر تھا جس میں شاید سب سے زیادہ اثباتی علم کی تحصیل ہوئی تھی لیکن اسے بھی سائنس کا مرتبہ نصیب نہیں ہوا۔ اسے ایک ہنر ہی کی حیثیت حاصل رہی۔ اس کے علاوہ عملی فنون میں شعوری طور پر کوئی ایجاد نہیں ہوئی یا یہ کہ کسی مقصد کے تحت کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ اہلِ ہنر ان نمونوں کے پیرو رہتے تھے جو انہیں متقدین سے ورثے میں ملتے تھے۔ مسلّمہ معیاروں اور نمونوں سے انحراف کرنے سے بالعموم مصنوعات کا معیار گر جاتا تھا۔ اضافوں کی صورت یہ تھی کہ یا تو آہستہ آہستہ تدریجی اور غیر محسوس طور پر تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی تھیں یا پھر اچانک سرزد ہوتا تھا اور فوراً ایک نیا معیار قائم ہو جاتا تھا۔ چونکہ وہ کسی سوچے سمجھے طریقۂ کار کا حاصل نہیں ہوتا تھا، اس لئے اسے بجا طور پر

دیوتاؤں سے منسوب کر دیا جاتا تھا۔ معاشرتی فنون کو لیجیے۔ افلاطون جیسا انقلابی مصلح بھی یہ سمجھتا تھا کہ موجودہ خرابیوں کا سبب ایسے مقررہ سانچوں کا فقدان ہے جو اہلِ حرفہ کی مصنوعات کے نگراں بن سکیں۔ فلسفے کا اخلاقی منشاء یہی سانچے فراہم کرنا تھا اور ایک مرتبہ جب وہ سانچے قائم ہو جاتے تھے تو پھر مذہب انہیں دل و دماغ میں اتارا جاتا تھا اور احکام انہیں نافذ کرتے تھے اور یوں ان میں کسی قسم کا رد و بدل ناممکن ہو جاتا تھا۔

یہ تو بار بار بتایا گیا ہے کہ ماحول کی شعوری تسخیر کرنے میں تجرباتی سائنس نے انسان کی کتنی مدد کی ہے۔ اب اسے کیا دہرایا جائے۔ لیکن چونکہ اس اثر سے اکثر چشم پوشی برتی جاتی ہے جو تجربے کے روایتی تصور پر اس تسخیر نے ڈالا ہے اس لئے ہمیں یہ ضرور جتا دینا چاہیے کہ جب تجربہ محض فکری تجرباتیت نہیں رہا بلکہ عملی تجربہ بن گیا تو ایک انقلابی واقعہ رونما ہوا۔ اس سے پہلے انسان نے اپنے سابقہ تجربے کے نتائج سے صرف ان رسم و رواج کے معاملے میں فائدہ اٹھایا تھا جن کی قبل ازیں اندھا دھند تقلید کی جاتی تھی یا اندھا دھند ان کی شکست و ریخت کر دی جاتی تھی۔ اب پرانے تجربے سے ایسے مقاصد اور طریقِ کار سجھانے کا کام لیا جاتا ہے جن کی مدد سے ایک نیا اور ترقی یافتہ تجربہ وضع کیا جا سکے۔ نتیجہ یہ ہوتا کہ تجربہ منضبط بالذات ہو گیا ہے۔ شیکسپیئر نے فطرت کے بارے میں بہت پُرمعنی بات کہی تھی کہ اسے کوئی اور ذریعہ پیدا نہیں کرتا بلکہ فطرت خود وہ ذریعہ پیدا کرتی ہے۔ یہ بات تجربے کے بارے میں بالکل درست بیٹھتی ہے۔ اب ہمیں یہ محتاجی نہیں رہی کہ جو ہو چکا ہے اسے دہراتے چلے جائیں یا بیٹھے انتظار کرتے رہیں کہ کوئی واقعہ رونما ہو اور ہم پر تبدیلی عائد کر دے۔ ہم اپنے پچھلے تجربات سے فائدہ اٹھا کر آئندہ کے لئے نئے اور بہتر تجربات تشکیل کرتے ہیں۔ پس خود تجربے میں وہ عمل شامل ہے جس سے وہ اپنی اصلاح و بہتری کے لئے ہدایت حاصل کرتا ہے۔

پس سائنس یا عقل کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے تجربے پر اوپر سے عائد کر دیا جائے۔ تجربے ہی میں اس کا اشارہ ملتا ہے اور تجربے ہی کے دائرے میں اسے پرکھا جاتا ہے۔ پھر ایجادات کے ذریعے بھی اسے ہزار طریقوں سے برتا جاتا ہے تاکہ تجربے کا دائرہ وسیع ہو اور اس کا دامن مالا مال ہو جائے۔ اگرچہ جیسا کہ بار بار کہا گیا ہے تجربے کے اس خود تخلیقی اور خود انضباطی طریقے میں ابھی تک پیچا فنکارانہ

یا انسانی رنگ پیدا نہیں ہوا ہے۔ اب تک اس کی حیثیت مشینی ہے لیکن جو بھی حاصل ہوا ہے اس میں اس امکان کی ضمانت موجود ہے کہ تجربے کی دانائی سے ہدایت و رہنمائی کی جا سکے۔ کوتاہیاں ذہنی اور اخلاقی ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری نیت خراب اور علم خام ہے وہ کسی مابعد الطبیعیاتی رنگ میں تجربے کی سرشت میں پیوست نہیں ہیں۔ عقل، تجربے سے الگ ایک شیئے کے طور پر کہ ہمیں آفاقی صداقتوں کے عالم بالا میں لے جاتی ہے ـــ عقل کا یہ تصور اب ہمیں پھیکا پھیکا، بعید از قیاس اور غیر اہم نظر آتا ہے اور عقل کانٹ کے قائم کردہ شیئے کے بطور کہ وہ تجربے میں عمومیت اور انضباط پیدا کرتی ہے ـــ یہ تصور بھی روز بروز کچھ زیادہ فضول نظر آ رہا ہے۔ یہ ان لوگوں کی فاضل ایجاد معلوم ہوتا ہے جنہیں روایتی ضابطہ پرستی اور لمبی چوڑی اصطلاحات کا چسکا ہوتا ہے یہ بہت کافی ہے کہ سابقہ تجربات سے ٹھوس اشارے لیں، انہیں حاضر کی ضروریات اور کوتاہیوں کی روشنی میں مانجھا اور سنجتہ کیا جائے۔ خاص نئی تشکیل کے لئے انہی مقاصد اور طریق کار کے طور پر برتا جائے اور یوں آزمایا جائے کہ نئی مطابقت کا کام انجام دینے میں انہیں کس حد تک کامیابی یا ناکامی ہوتی ہے اس طرح کے تجرباتی اشاروں کو نئے مقاصد کے لئے تعمیری انداز میں استعمال کرنے کا نام دانائی ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فعال اور منصوبہ بند فکر کا مقام تجربے کے سلسلہ ہائے عمل کے بیچ میں ہے تو اختصاصی اور آفاقی، حس اور عقل، ادراکی اور تصوراتی جیسے اصطلاحی مسائل کا روایتی مقام و مرتبہ ہی بدل جاتا ہے، لیکن یہ تبدیلی اصطلاحی معنویت سے زیادہ وسیع معنویت کی حامل ہے۔ کیونکہ عقل نام ہے۔ تجرباتی دانائی کا جسے سائنس کی وضع پر تصور کیا گیا ہو اور معاشرتی فنون میں برتا گیا ہو۔ غرض اس کا کچھ مطلب و مصرف تو ہے۔ وہ آدمی کو اس کے ماضی کے بندھن سے آزاد کرتی ہے جو کم علمی اور حادثے کے باعث رسم و رواج کی شکل اختیار کر جاتا ہے وہ ایک بہتر مستقبل کا نقشہ پیش کرتی ہے اور اس کی تکمیل میں آدمی کی مدد کرتی ہے اور اس کی کارروائی ہمیشہ تجربے کی آزمائش کی پابند ہوتی ہے جو منصوبے بنائے جاتے ہیں، جو اصول آدمی نئی تشکیل کے کام میں ہدایت و رہنمائی کے لئے قائم کرتا ہے، وہ جامد قاعدے نہیں ہوتے۔ ان کی حیثیت مفروضوں کی ہوتی ہے کہ انہیں مشق کر کے دیکھئے اور ہمارے موجودہ تجربے کو جس ہدایت کی ضرورت ہے وہ ہدایت فراہم کرنے میں جتنے کامیاب یا ناکام ہوتے ہیں، اس کے پیش نظر انہیں رد کر دیجئے

یا اصلاح کر لیجئے اور توسیع کر لیجئے ہم انہیں لائحہ عمل کہہ سکتے ہیں لیکن چونکہ انہیں اس غرض سے استعمال کیا جاتا ہے کہ ہمارے مستقبل کے کاموں میں اندھا دھند قدم اٹھانے کے امکانات کم ہو جائیں اور امان کی سمت زیادہ واضح ہو جائے اس لئے ان میں لچک ہوتی ہے۔ دانائی کوئی ایسی شے نہیں کہ ایک دفعہ مٹھی میں آ گئی تو عمر بھر کے لئے تھپٹ گئے۔ وہاں تو تشکیل کا عمل پیہم جاری رہتا ہے اور اسے قبضہ میں رکھنے کے لئے لازم ہے کہ نتائج پر مستقل نظر رکھی جائے، سیکھنے کے لئے کھلے دل سے آدمی آمادہ رہے اور از سر نو مطابقت پیدا کرنے کا حوصلہ پیدا کیا جائے۔

اس تجرباتی اور مطابقت آمادہ دانائی کے مقابلے میں کہا جا سکتا ہے کہ "عقل" تاریخی عقلیت کے ہاتھوں میں اکثر غفلت، رعونت، غیر ذمہ داری اور کٹر پن مختصر یہ کہ مطلق العنانی کی ترکیب ہوئی ہے۔ موجودہ نفسیات کا ایک مکتبہ فکر "عقلی جواز" کی اصطلاح ان ذہنی کارروائیوں کے اظہار کے لئے استعمال کرتا ہے جن کے ذریعے ہم اپنے چلن یا تجربے کو غیر شعوری طور پر اس سے بہتر رنگ میں پیش کرتے ہیں جس حد تک حقائق کی رو سے جائز ہوتا ہے جس بارے میں ہم دل ہی دل میں شرمندہ ہوتے ہیں اس میں ایک ترتیب اور ایک مقصد پرو کر اپنی صفائی اپنے ہی آپ سے پیش کرتے ہیں۔ بس اسی طرح تاریخی عقلیت نے "عقل" کو جواز اور عذر و معذرت کے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس نے یہ تعلیم دی کہ واقعی تجربے کی خامیاں اور خرابیاں اشیاء کے "عقلی کل" میں گم ہو جاتی ہیں یعنی اشیاء اگر بدی کی حامل نظر آتی ہیں تو محض تجربے کی جزویت اور ادھورے پن کی صفت کے باعث یا جیسا کہ بیکن کا مشاہدہ تھا کہ "عقل" ایک جھوٹ موٹ کی سادگی، یکسانی اور آفاقیت کا روپ دھار لیتی ہے اور سائنس کے لئے ایک فرضی قسم کا آسان راستہ کھول دیتی ہے۔ یہ راستہ ذہنی غیر ذمہ داری اور غفلت پر منتج ہوتا ہے۔ غیر ذمہ داری تو اس لئے کہ عقلیت نے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقلی تصورات اس حد تک کامل بالذات ہیں اور تجربے سے اتنے بالا ہیں کہ انہیں تجربے سے تصدیق حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ غفلت اس لئے کہ یہ مفروضہ آدمی کو حقیقی مشاہدات و تجربات سے بے پروا کر دیتا ہے۔ تجربے کی تحقیر ایک المناک انتقام کے تجربے کا سامان پیدا کیا۔ اس کے اثر سے حقیقت کی طرف سے بے اعتنائی پیدا ہو گئی اور اس بے اعتنائی کا بدلہ ناکامی، رنج و الم اور جنگ کی صورت میں ملا۔

کانٹ نے ایک پراگندہ و منتشر تجربے کو خالص تصورات کا سہارا دینے کی کوشش کی تھی۔ عقلیت کی ضابطہ پرست سخت گیری کا منظر دیکھنا ہو تو اس کوشش کے نتائج پر غور کیجئے۔ اس نے اس قابلِ تعریف کوشش سے آغاز کیا کہ تجربے سے الگ ہو کر عقل جو بڑھ چڑھ کر زعم دکھاتی ہے اس پر حد لگائی جائے۔ اس نے اپنے فلسفے کو انتقادی کہا تھا لیکن اس کی تعلیم یہ تھی کہ فہم و ذکا تجربے میں ایک ربط پیدا کرنے کی غرض سے مقررہ استخراجی تصورات سے کام لیتی ہے اور اس طرح وہ علوم مظاہر کو ممکن (صفات کے پائدار باضابطہ رشتے) بناتی ہے۔ اس تعلیم کے ذریعے اُس نے جرمنوں کے فکر و فلسفہ میں تجربے کی جیتی جاگتی رنگا رنگی کے بارے میں ایک عجب طرح کی تحقیر پیدا کر دی اور نظام ترتیب اور باقاعدگی کے بارے میں جنہیں مقصود بالذات سمجھا گیا عجیب طرح کا غلو پیدا کر دیا۔ کچھ عملی اسباب بھی کام کر رہے تھے جن کے تحت جرمن بڑے نرالے انداز میں فوجی قواعد، نظم و ضبط، نظام اور اطاعت کے گرویدہ ہو گئے۔

تو کانٹ کے فلسفے نے اس بات کا ذہنی جواز یا عقلی استدلال فراہم کرنے کا کام دیا کہ افراد کو مقررہ و معیّن عالمگیر کلیتوں، اصولوں اور قوانین کے ماتحت رہنا چاہیے۔ عقل اور قانون ہم معنی سمجھے گئے اور چونکہ عقل تجربے میں باہر سے اور اوپر سے نزول کرتی تھی اس لئے قانون کے لئے بھی لازم ہوا کہ وہ کسی خارجی اور بالائی طاقت کی طرف سے زندگی میں نافذ ہو۔ مطلق پرستی کا عملی مترادف ہے۔ سخت گیری، کٹرپن، بے لچک مزاج۔ کانٹ نے یہ تعلیم دی کہ بعض تصورات جو اہم تصورات ہیں بدیہی ہیں وہ تجربے میں جنم لیتے ہیں نہ تجربے کی دنیا میں انہیں جانچا اور آزمایا جا سکتا ہے کہ جب تک تجربے کو پہلے سے بنی بنائی پچکاریاں نہ دی جائیں وہ تجربہ پراگندہ بکھرا بکھرا رہتا ہے۔ یہ تعلیم دے کر اس نے مطلق پرستی کو ہوا دی چاہے اصطلاحاً اس نے مطلقات کے امکان سے انکار ہی کیا ہو۔ اس کے بعد آنے والے فلسفی اُس کے لفظوں پر نہیں گئے، بلکہ ان لفظوں کے اندر جو روح کارفرما تھی اسے اپنایا اور اس لئے انہوں نے باقاعدگی سے مطلق پرستی کا درس دیا۔ جرمن اپنی ساری سائنسی لیاقت اور مشینوں کی مہارت کے باوجود فکر و عمل کے ایک المناک حد تک سخت گیر اور بالائی اسلوب میں پھنس گئے (المناک اس وجہ سے کہ وہ اس کی بدولت اس دنیا کو جس میں وہ رہتے ہیں سمجھنے سے قاصر ہے)، یہ واقعہ اس بات کا کافی سبق ہے کہ دانائی کی تجرباتی

صفت اور اس کے تصورات سے باقاعدہ انکار کیا جائے تو حشر کیا ہوتا ہے۔

یہ سب مانتے ہیں کہ انگریزوں کی تجرباتیت تکنیک کا رنگ لئے ہوئے تھی اور جرمنوں کی عقلیت کا رنگ معذرت کا تھا۔ اول الذکر تخریب کرتی تھی اور مؤخر الذکر جواز پیش کرتی تھی۔ انگریزوں کی تجرباتیت نے ان اتفاقی تلازمات کا سراغ لگایا جنہوں نے ذاتی یا طبقاتی مفاد کے تحت رسم و رواج کی صورت اختیار کر لی۔ ادھر جرمنوں کی عقلی مثال پرستی نے عقلِ مطلق کے لازمی ارتقا کے زیرِ اثر گہرے معانی دریافت کئے۔ نئی دنیا کو اسی وجہ سے بڑی مصیبت اٹھانی پڑی ہے کہ فلسفے نے اکثر معاملات میں بس ایک دوسرے کے متضاد دو راستے پیش کر دیئے کہ ان میں سے ایک بہر حال اختیار کر لو۔ یا تو ایسا تجزیہ کہ سب تتر بتر ہو جائے یا ایسی تحلیل کہ ہر چیز جکڑی جائے یا وہ انتہا پسندانہ انقلاب پرستی کہ تاریخی ماضی کو حقیر اور مُضر جان کر بالائے طاق رکھ دینا اور اس پر ہلہ بولنا یا ایسی سرتاسر قدامت پسندی کہ اداروں کو عقلِ ابدی کے مجسم پیکر جان کر مثالی جامہ پہنایا جا رہا ہے یا تو تجربے کو ریزہ ریزہ اجزا میں بکھیر دینا کہ کسی پائدار تنظیم میں وہ مدغم نہ ہو سکیں یا پھر سارے کے سارے تجربے کو مقررہ ابواب اور لازمی تصورات کے تحت سمیٹ دینا ــــ یہ ہیں وہ متبادل موقف جو مختلف مکتبۂ فکر پیش کرتے ہیں۔

حس اور فکر، تجربہ اور عقل کے روایتی تضاد کے یہ منطقی نتیجے ہیں۔ عقلِ سلیم ان دونوں نظریوں کو ان کی انتہائی منطقی صورت میں قبول کرنے سے انکاری ہے اور پھر وجدان اعتقاد یا عملی سمجھوتے کی ضروریات کا سہارا لیتی ہے لیکن پیشہ ور اہلِ دانش کے فلسفے بے چارے عقلِ سلیم کو اکثر گڑبڑا دیتے ہیں اور اس کا راستہ روکتے ہیں۔ وہ اسے روشنی اور راستہ تو خیر کیا دکھاتے۔ لوگ عقلِ سلیم کا سہارا لینے کے بعد ہدایت و رہنمائی کے لئے فلسفے سے رجوع کریں تو ڈر یہ رہتا ہے کہ وہ ضابطہ بندی کا شکار نہ ہو جائیں، کسی شخصیت کے جادو میں نہ آ جائیں، کسی مضبوط قیادت کے چنگل میں نہ پھنس جائیں یا وقتی حالات کی رو میں نہ بہہ جائیں۔ اٹھارویں اور اوائل انیسویں صدی کی آزاد خیال اور ترقی پسند تحریک ذہنی سطح پر کوئی ایسی زبان وضع نہیں کر سکی تھی جو اس کے عملی عزائم سے ہم آہنگ ہوتی۔ اس کی وجہ سے جو نقصان ہوا اس کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا دل تو مومن تھا۔ مگر افسوس کہ دماغ کافر تھا۔

اس کا مدعا انسانی اور معاشرتی مفاد کا حامل تھا لیکن وہ تعمیری طاقت کے نظری آلات و وسائل سے
محروم تھی۔ اس کے مزعومہ نظریات کا منطقی نتیجہ اکثر و بیشتر اس اعتبار سے بڑی حد تک سماج دشمن نکلا کہ
وہ ذرہ صفت فرد پسندی کی قائل تھی اور اس اعتبار سے انسان دشمن ٹھہرا کہ اسے حسِ محض سے بڑا
شغف تھا۔ اس کی اس خامی سے رجعت پسندوں اور ابہام پرستوں نے خوب فائدہ اُٹھایا۔ تجربے
سے ماورا مقررہ اصولوں سے خطاب، ان قاعدوں قانونوں سے خطاب جو تجرباتی آزمائش کے متحمل
نہیں ہو سکتے۔ تجربے کے فائدوں اور نتیجوں پر بھروسا کرنے کے بجائے پہلے سے بنے بنائے صداقت
کے اصولوں اور اخلاقیات کے معیاروں پر تکیہ —— اس بودے رجحان کے حق میں سب سے بڑی بات
یہ ہوئی کہ فلسفی تجرباتیت پسندوں نے جو تجربے کا تصور گھڑا تھا اور جس کی وہ تعلیم دیتے تھے،
وہ بہت اُکھڑا اور خام تھا۔

اگر نئی فلسفیانہ تشکیل اس نہج پر ہو کہ لوگ ایک طرف غریب و نادار اور کٹے پھٹے قسم کے
تجربے کو انتخاب کرنے سے اور دوسری طرف نقلی اور کمزور قسم کی عقل کو قبول کرنے کی مجبوری سے
بری ہو جائیں تو انسانی مساعی اُس ذہنی بارِ گراں سے بھی سبکدوش ہو جائیں گی جو ان پر اس وقت
لدا ہوا ہے۔ نیک نیت لوگ جو دو دشمن گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں یہ افتراق بھی اس سے ختم ہو جائے
گا۔ اس سے یہ گنجائش پیدا ہو جائے گی کہ جو لوگ ماضی اور اداراتی نظام کا احترام کرتے ہیں وہ ان کے
ساتھ مل جل کر کام کریں جو ایک زیادہ آزاد اور زیادہ روشن مستقبل تعمیر کرنے کی لگن رکھتے ہیں۔
کیونکہ اس سے یہ طے ہو جائے گا کہ ماضی کا ذخیرہ کیا ہوا تجربہ اور مستقبل کی طرف دیکھنے والی منصوبہ
بند دانائی کن صورتوں میں ایک دوسرے کے ساتھ گھُل مل کر موثر طریق پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔
اس سے یہ گنجائش بھی نکل آئے گی کہ لوگ عقل کے دعاوی کے بھی گُن گائیں اور کسی فوق التجربی ہستی
کی مفلوج کر دینے والی پرستش میں بھی گرفتار نہ ہوں یا یہ کہ چیزیں جس رنگ میں موجود ہیں اُن کا اشتعال
انگیز انداز میں عقلی جواز پیش کرنے پر نہ اُتر آئیں۔

پانچواں باب

مثالی اور حقیقی کے نئے تصوّرات

دیکھا گیا ہے کہ انسانی تجربہ ان تلازموں اور یادوں کے دم سے انسانی رنگ اختیار کرتا ہے۔
جو تخیل کی چھلنی میں چھن کر جذبات کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ انسانی اعتبار سے
دلچسپ زندگی نظم و ضبط کے نتائج سے قطع نظر وہ زندگی ہے جس سے فراغت کے خالی اوقات
کی بیرنگی ان تخیلی تصویروں سے دور کی جاتی ہے جو شوق و آسودگی کا سامان فراہم کرتی ہیں۔ انہی
معنوں میں انسانی تجربے میں شاعری نے نثر سے پہلے آغاز کیا، مذہب کی ابتدا سائنس سے پہلے
ہوئی اور آرائشی و زیبائشی آرٹ نے اس وقت جب ابھی وہ افادی حیثیت اختیار نہیں کر
سکتا تھا، بہت جلدی عملی فنون سے کہیں بڑھ کر ترقی حاصل کر لی جو اشارے گذشتہ پچھلے
تجربوں سے جنم لیتے ہیں انہیں اس ڈھنگ سے بنایا سنوارا جاتا ہے کہ اُن کا ناخوشگوار رنگ دھل
جاتا ہے اور ان کا لطف دوبالا ہو جاتا ہے اور مقصد اس کا یہ ہوتا ہے کہ آسودگی و مسرت حاصل
ہو، جذبات کو غذا ملے اور شعوری زندگی کی رو میں شدت اور رنگ پیدا ہو۔ بعض ماہرین
نفسیات کا دعویٰ ہے کہ ناسازگار باتوں کو طاقِ نسیاں میں رکھ دینا ایک قدرتی رجحان ہے۔
یہ کہ لوگ جس طرح عملی زندگی میں مکروہ بات سے کنارہ کرتے ہیں اسی طرح یادوں اور خیالوں

کی دنیا میں وہ ناخوشگوار باتوں سے گریز کرتے ہیں۔ ہر سنجیدہ مزاج شخص یہ جانتا ہے کہ اخلاقی ریاض
میں سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہمت پیدا کرنا ہے کہ اگلے پچھلے افعال و
اعمال کے ناخوشگوار نتائج قبول کر لئے جائیں۔ ہم طرح طرح کے حیلے بہانے بناتے ہیں، کسمساتے ہیں،
گریز کرتے ہیں، پردہ پوشی کرتے ہیں، عذر و معذرت کرتے ہیں۔ غرض ذہنی منظر کی ناخوشگواری کم
کرنے کے لئے کیا کچھ نہیں کرتے۔ مختصر یہ کہ بے ساختہ ردِ عمل کا رجحان تو یہ ہوتا ہے کہ تجربے کو
مثالی رنگ میں رنگا جائے۔ شعور کے اندر اسے ان صفات سے آراستہ کیا جائے جو واقعتہً وہ
رکھتا نہیں ہے۔ زمانہ اور یاد سچے فنکار ہیں۔ وہ حقیقت کو پھر کسی ایسے سانچے میں ڈھالتے
ہیں جو دلی تمنا کے مطابق ہوتا ہے۔

تخیل جتنا آزاد ہوتا ہے اور ٹھوس حقائق کی گرفت اس پر جتنی ڈھیلی پڑتی جاتی ہے۔
اتنا ہی تجربے کو مثالی رنگ میں رنگنے کا رجحان بڑھتا جاتا ہے اور حقائق و واقعات کی دنیا
سے رشتہ تڑوا کر بلندیوں میں پرواز کرنے لگتا ہے، تجربے کو نئے سانچے میں ڈھالتے وقت تخیل
کے اندر جن چیزوں پر سب سے زیادہ زور دیا جاتا ہے وہ بالعموم وہ ہوتی ہیں جو حقیقت میں
وجود نہیں رکھتیں۔ زندگی میں جس حد تک اطمینان و سہولت حاصل ہوتی ہے اسی حد تک تخیل
پھیکا اور ڈھیلا ہوتا ہے۔ زندگی میں جتنی بے کلی اور پریشانی ہوتی ہے اتنا ہی تخیل کو تحریک
ملتی ہے اور وہ زندگی کی تصویر سے متضاد رنگ کی تصویریں بناتی ہے۔ ایک شخص کے ہوائی
قلعوں کے رنگ و روغن کو دیکھ کر آپ یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کے اندر کونسی خواہشات
پل رہی تھیں جو محرومی کا شکار ہو چکی ہیں۔ حقیقی زندگی کی شکست اور ناکامی دنیائے خیال میں
کارنامہ اور کامیابی کا روپ دھار لیتی ہے۔ حقیقت میں جو منفی ہے۔ تخیل کی بنائی تصویر میں اس کا
اثباتی رنگ ہوگا۔ دنیائے عمل میں جو چیز الجھن کا باعث ہے۔ مثالی رنگ پیدا کرنے والے
تخیل میں اس کی تلافی ضرورت سے بڑھ کر ہو جاتی ہے۔

یہ باتیں انفرادی نفسیات تک محدود نہیں۔ اس سے آگے بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے۔
کلاسیکی فلسفے کی ایک نمایاں ترین خصوصیت پر وہ فی الواقع کس حد تک پوری اترتی ہیں یعنی اس
کے تصورِ حقیقتِ عظمیٰ و اعلیٰ پر جو اصلاً مثالی ہے۔ مورخوں نے کئی بار یونانی مذہب کے جہانِ

اولمپک اور افلاطونی فلسفے کی مثالی اقلیم کے درمیان متوازی خطوط قائم کئے ہیں۔ دیوتاؤں کی اپنی
اصلیت اور اصلی خصائل خواہ کچھ بھی ہوں مگر یہ کہ یونانی اپنے فانی وجود میں جن منتخب اور پختہ
کارناموں کے قائل تھے یہ دیوتا ان کی مثالی مورتیں بن گئے۔ یہ دیوتا فانی انسانوں کی طرح تھے لیکن
ایسے فانی کہ اس قسم کی زندگی بسر کرتے تھے جس قسم کی زندگی بسر کرنے کی انسان کو حسرت تھی یعنی
ان کے ہاں طاقت اپنی انتہا کو پہنچ گئی تھی، حسن نے تکمیل پالی تھی اور عقل و دانش پختہ ہو گئی تھی۔
جب ارسطو نے اپنے استاد افلاطون کے نظریۂ امثال پر اعتراض کیا اور یہ کہا کہ امثال دراصل
وہی اشیائے محسوسہ ہیں جنہیں ابدیت کا جامہ پہنا دیا گیا ہے تو اس نے دراصل فلسفے اور مذہب
فن کے متوازی ہونے کی طرف اشارہ کیا تھا جس کا ابھی ذکر کیا جا چکا ہے اور اصطلاحی معنوں سے
قطع نظر کیا ارسطو کی صور کے بارے میں وہی نہیں کہا جا سکتا جو اس نے افلاطون کی امثال کے بارے
میں کہا ہے۔ آخر یہ کیا ہیں؟ یہ عرض و جوہر جو صدیوں سے سائنس اور دینیات پر اس شدت سے اثر انداز
ہوتے چلے آرہے ہیں، کیا یہ وہی روزمرہ کے تجربے کے مظاہر نہیں ہیں جنہیں بنا سنوار کر پیش کر دیا گیا
ہے یعنی ان کے عیب دھو دیئے گئے، ان کے نقائص منہا کر دیئے، ان کی خامیوں اور کوتاہیوں کو
ہموار کر دیا گیا اور ان کے دامن میں جو اشارے کنائے تھے انہیں چمکا دیا گیا۔ مختصر یہ کہ یہ عرض
و جوہر اس کے سوا اور کیا ہیں کہ دیکھی بھالی زندگی ہی کی چیزیں الوہی رنگ میں رنگ گئی ہیں اور
اس رنگ میں اس وجہ سے رنگی ہیں کہ جن معاملات میں حقیقی تجربہ مایوس کن تھا ان معاملات
میں انسانی خواہش کے تقاضے کچھ اور تھے۔ مثال آمادہ تخیل نے ان تقاضوں کو یوں پورا کیا کہ
دیکھی بھالی زندگی کی چیزوں کو نئے قالب میں ڈھال دیا۔

افلاطون نے اور کسی قدر مختلف انداز میں ارسطو نے اور پلاٹینس اور مارکس اوریلیس اور
سینٹ ٹامس ایکوناس نے اور ہیگل اور سپینوزا نے سب نے یہی تعلیم دی ہے کہ حقیقتِ
عظمیٰ عالمِ فطرت میں کامل حد تک مثالی اور عقلی ہے یا پھر مثالیت اور عقلیت اس کے لوازم
ہیں۔ یہ باتیں فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہوگا۔ یہاں ان کی وضاحت کی ضرورت نہیں لیکن یہ بتا
دینے میں مضائقہ نہ ہوگا کہ ان عظیم فلسفیانہ نظاموں نے کامل مثالیت کی تعریف ان تصورات
کے معنوں میں کی جو ایسی چیزوں کی زندگی میں ناآسودگی اور پریشانی پیدا کرتی ہیں، برعکس تصویر پیش کرتی

ہیں شاعر اور معلمِ اخلاق کو تجربے کی خوبیوں، اچھائیوں اور ناآسودگیوں کے بارے میں جو شکایات ہیں ان کا سرچشمہ کیا ہے۔ یہ شکایت تو شاذ ہی کی گئی ہوگی کہ یہ چیزیں موجود نہیں، شکایت تو یہ ہے کہ ہر چند کہ یہ چیزیں موجود ہیں مگر کس قدر آنی و فانی اور عارضی ہوتی ہیں، انہیں ثبات نہیں۔ اس لیے بار بار سے خراب صورت تو یہ ہے کہ یہ چیزیں تنگ کرنے اور چڑانے کے لئے آئیں کہ بس ایک جھلک دکھا کر رخصت ہو جائیں اور حسرت کی ایک کیفیت چھوڑ جائیں کہ یوں بھی ہو سکتا ہے۔ بہترین صورت یہ ہے کہ وہ بس ایک وجدانی کیفیت بن کر آئیں اور زیادہ سچی حقیقت کے بارے میں کوئی اڑتا سا اشارہ کر جائیں۔ جسمانی لذت و نیز شہرت اور مدنی کمالات کی اس بے ثباتی کے بارے میں شاعر اور معلمِ اخلاق کے روز مرہ کی عکاسی فلسفیوں اور بالخصوص افلاطون و ارسطو کے یہاں بڑی گہرائی سے کی گئی ہے۔ ان لوگوں کی فکر کے نتائج مغربی افکار کی نس نس میں رچ گئے ہیں۔ زمانہ، تغیر، حرکت یہ نشانیاں ہیں اس کی کہ وہ چیز جسے یونانی عدم ہستی کہتے تھے، ہستی صادق کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ یہ اصطلاحیں اب عجیب نظر آتی ہیں لیکن بہت سے نئے لوگ جو عدم ہستی کے تصور کی تضحیک کرتے ہیں "محدود" اور "غیر کامل" کے ناموں کے تحت اسی خیال کو دہراتے ہیں۔

جہاں تغیر ہوگا وہاں بے ثباتی بھی ہوگی اور بے ثباتی ثبوت ہے اس کا کہ کوئی چیز غائب ہے، کم ہے، ادھوری ہے۔ یہ وہ خیالات ہیں جو تغیر، ظہور اور فنا کے اور عدم ہستی، محدودیت اور غیر کامل کے رشتے میں مشترک ہیں۔ پس حقیقتِ صادق و کامل غیر متغیر میدل اور سستی سے اتنی معصوم ہونی چاہیے کہ وہ پیہم و ہر دم عالمِ سکون میں رہے۔ جیسا کہ بریڈلے نے جو ہمارے زمانے کا عالمِ معقولات کا سب سے عظیم مطلق پسند عالم ہے یہ اصول بیان کیا ہے کہ "جو چیز بھی کامل حد تک حقیقی ہے حرکت نہیں کرتی" اور اگرچہ افلاطون نے تغیر کے بارے میں نسبتاً قنوطیت پسندانہ نقطۂ نظر اختیار کیا اور اسے محض ایک لغزش قرار دیا اور ارسطو نے ایک خوشگوار نقطۂ نظر اختیار کیا اور اسے تکمیل کا میلان کہا لیکن اس میں افلاطون کی طرح ارسطو کو بھی شک نہیں ہوا کہ حقیقتِ کاملہ وہ جو الوہی اور ابدی ہے غیر متغیر ہے۔ اگرچہ اسے "حرکت" یا "قوت" کہا گیا مگر ایسی حرکت جو تغیر سے ماورا ہے اور ایسی قوت جو عمل سے بے نیاز ہے۔ یہ حرکت ایک ایسے لشکر کی حرکت تھی جو مستقل وقت گزاری کرتا ہے مگر کسی سمت کوچ نہیں کرتا۔

جاوداں اور عارضی کے اسی تقابل سے چند اور خصوصیات سامنے آتی ہیں جو حقیقتِ عظمیٰ کو عمل کی ادھوری حقیقتوں سے ممیز کرتی ہیں۔ جہاں تغیر ہوگا وہاں لازماً عددی جمع ہوگی، کثرت ہوگی اور تنوع، مقابلے اور آویزش کا مبدا ہے۔ تغیر کا مطلب ہے رد و بدل، ایک چیز کی جگہ دوسری چیز کا آنا اور اس کے معنی ہیں بوقلمونی۔ بوقلمونی کے معنی ہیں تقسیم اور تقسیم کے معنی ہیں دو پہلو اور ان دو پہلوؤں کے درمیان تصادم۔ جو دنیا عارضی ہے وہ افتراق کی دنیا ہے کیونکہ اگر قرار نہیں ہے تو وحدت کیونکر فرمانروا ہوگی۔ اگر وحدت کی پوری فرمانروائی ہوتی تو اشیاء کی صورت ایک غیر تغیر پذیر کلیت کی ہوتی جو چیز ادلتی بدلتی ہے اس کی طرفیں اور گوشے نکل آتے ہیں جو وحدت کی فرمانروائی کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اپنی خود مختاری جتاتے ہیں اور زندگی کو جنگ و جدل کا میدان بنا دیتے ہیں۔ اسکے برخلاف ہستیِ صادق و عظمیٰ چونکہ غیر متغیر ہے اس لئے جامع اور واحد ہے چونکہ وہ واحد ہے اس لئے وہ صرف نظم و آہنگ سے آشنا ہے اور اس لئے کامل دائمی خیر سے ہمکنار ہے۔ یہ ہے درجۂ کاملہ۔

علم اور سچائی کے درجات حقیقت کے درجات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ حقیقت جتنی اعلیٰ اور کامل ہوتی ہے اتنا ہی زیادہ صداقت اور اہمیت کا وہ علم حاصل ہوتا ہے جو اس سے بحث کرتا ہے۔ چونکہ عالمِ کن فکاں، جہانِ ہست و بود، ہستیِ صادق سے محروم ہے اس لئے صحیح معنوں میں اس کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا علم حاصل کرنے کے معنی ہیں اس کے تغیر و تبدل سے غفلت برتنا اور کوئی جاوداں صورت دریافت کرنا جو عمل کے ان سلسلوں کی حدبندی کر دیتی ہے جو عرصۂ زماں میں ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ شاہ بلوط کا بیج مختلف منزلوں سے گزرتا ہے۔ شاہ بلوط کی معین صورت کے حوالے سے ان تبدیلیوں کا علم ہو سکتا ہے کیونکہ درختوں کے اگرچہ ان گنت رنگ ہیں لیکن شاہ بلوط کی ایک پوری نوع میں یہ صورت یکساں ہے۔ اس کے علاوہ یہ صورت نشو و نما کے بہاؤ کی دونوں طرف سے حدبندی کر دیتی ہے۔ تخم شاہ بلوط سے پیدا ہوتا ہے اور شاہ بلوط ہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ جہاں اس قسم کی یکجہت اور حدبندی کی ابدی صورتیں معلوم نہیں کی جا سکتیں وہاں محض بے مقصد ادلتے بدلتے رنگ اور بوقلمونیاں ہوتی ہیں اور علم کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف جب ان مظاہر سے رسائی حاصل کی جاتی ہے جن میں سرے سے حرکت ہی نہیں ہوتی تو علم سچ مچ یقینی، مدلل اور مکمل ہوتا ہے۔ صداقت خالص اور بے لوث ہوتی ہے۔ زمین کی نسبت آسمانوں

کا علم زیادہ صحت کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہے۔ اور خود جو قائم بالذات ہے اور دوسری چیزوں کو حرکت میں لاتا ہے اس کا علم آسمانوں کی نسبت زیادہ صحت سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس واقعے سے نتیجہ یہ نکلا کہ گیان دھیان والا علم عملی علم سے برتر ہے۔ خالص نظریاتی فکر و تجسس تجرباتیت سے افضل ہے اور ہر اس قسم کے علم سے جس کا مدار تغیر اشیا پر ہوتا ہے یا جو اشیا میں تغیر لاتا ہے۔ علم محض کا مطلب ہے محض اور صرف مشاہدہ، دیدہ، تماشا، وہ کامل بالذات ہوتا ہے۔ اس کا مطمح نظر اپنے سے پرے نہیں ہوتا، اس میں کوئی کمی نہیں ہوتی اس لئے اس کا کوئی مقصد کوئی منشا نہیں ہوتا۔ وہ اپنی ہستی کے لئے اپنا جواز آپ ہوتا ہے۔ درحقیقت خالص گیان دھیان والا علم کائنات بھر میں اس حد تک خود بین اور خود کفیل ہوتا ہے وہ سب سے اعلیٰ بلکہ واحد صفت ہے جو عالم ہستی کی افضل و اعلیٰ ہستی یعنی خدا سے منسوب کی جا سکتی ہے۔ ان نادر لمحوں میں جب انسان خالص و کامل بصیرت سے ہمکنار ہوتا ہے تو وہ خود الوہی شان کا حامل بن جاتا ہے۔

اس قسم کے علم کے مقابلے میں کاریگر کا نام نہاد علم پست ہوتا ہے وہ چیزوں میں تبدیلیاں لاتا ہے، لکڑی میں اور پتھر میں اور یہ واقعہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے مواد میں ہستی اعلیٰ کا پرتو نہیں ہوتا۔ اس کا علم اس وجہ سے اور بھی قابلِ ملامت ٹھہرتا ہے کہ مقصود بالذات نہیں ہوتا۔ وہ ان نتائج کے حوالے سے معنی رکھتا ہے جو اسے حاصل کرنے ہوتے ہیں مثلاً کھانا، کپڑا، مکان وغیرہ۔ اس کا تعلق فنا ہو جانے والی چیزوں سے ہوتا ہے، مثلاً جسم اور اس کی ضروریات سے اس طرح اس کا ایک خارجی مقصد ہوتا ہے اور ایسا مقصد جو خود عدم تکمیل کی سند ہے کیونکہ ضرورت، خواہش، انس خواہ وہ کسی بھی قسم کا ہو کمی کا اظہار ہیں۔ جہاں ضرورت اور خواہش ہوتی ہے جیسا کہ تمام عملی علوم اور سرگرمیوں کا معاملہ ہے وہاں ادھورے پن اور تشنگی کی صورت ہوتی ہے۔ یوں اگرچہ مدنی یا سیاسی اور اخلاقی علوم مرتبے میں بلند شمار ہوتے ہیں لیکن ان کی اصلیت دیکھی جائے تو یہ سب سفلی اور چھوٹے علم ہیں۔ اخلاقی اور سیاسی فعل عملی نوعیت رکھتا ہے یعنی اس میں ضروریات اور ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش کا پہلو مضمر ہے۔ اس کا مقصد اس کی ذات سے پرے ہے۔ اس کے علاوہ جماعت کا قیام بنفسہٖ یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات میں کامل نہیں۔ اس سے دوسروں کا محتاج ہونا ثابت ہوتا ہے۔ خالص علم

یکہ و تنہا ہوتا ہے اور یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اسے مکمل طور پر بے لاگ طریقے سے حاصل کیا جائے۔

مختصر یہ کہ علم کی قدر و قیمت کا پیمانہ ارسطو کے نزدیک جس کے خیالات کا یہاں خلاصہ پیش کیا گیا ہے، وہ درجہ ہے جس میں وہ خالصتاً عارفانہ یا گیان دھیان کا رنگ رکھتا ہے۔ سب سے اونچا درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ابدی مثالی ہستی یعنی ذہن محض کی معرفت حاصل ہوتی ہے یہ ہے مثالی صورت الصور، کیونکہ اس میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ اس کی ضروریات نہیں ہوتیں اور وہ کسی تغیر یا تنوع سے دوچار نہیں ہوتا۔ اس کی کسی طرح کی خواہشات نہیں ہوتیں کیونکہ سب خواہشات اسی میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ چونکہ وہ ہستی کامل ہے، اس لئے وہ ذہن کامل ہے، آسودگی کامل ہے، عقلی اور مثالی کا نقطۂ عروج۔ ایک بات اور سن لیجئے۔ اور پھر یہ استدلال پورا ہو جائے گا جس قسم کا علم اس ابدی حقیقت سے (جو ابدی متعالیت بھی ہے) تعلق رکھتا ہے وہ فلسفہ ہے۔ اس لئے خالص و محض تفکر کی دنیا میں فلسفے کو حتمی اور اعلیٰ حیثیت حاصل ہے۔ دوسرے قسم کے علوم کے متعلق کچھ بھی کہا جائے بہر حال فلسفہ اپنی جگہ ایک پوری دنیا ہے۔ اپنے سے باہر اس کا کوئی علاقہ نہیں، اس کا کوئی مقصد، مدعا یا فریضہ نہیں سوائے اس کے کہ وہ فلسفہ یعنی حقیقت ابدی کا خالص و خود دار مشاہدہ۔ بے شک ایک چیز فلسفیانہ مطالعہ ہوتی ہے جو اس معیارِ تکمیل پر پوری نہیں اترتی۔ جہاں علم و فضل ہوتا ہے وہاں تغیر اور ظہور کا عمل بھی ہوتا ہے۔ لیکن فلسفے کی تحصیل و مطالعہ کا حاصل یہ ہے، جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے کہ روح کی چشم بینا کو اشیا کی شکلوں پر، ان ادنیٰ حقیقتوں پر جو پیدا ہوتی ہیں اور زوال کر جاتی ہیں۔ اطمینان و آسودگی سے بھٹکنے نہ دیا جائے بلکہ اسے ازلی اور اعلیٰ ہستی کی معرفت حاصل کرنے پر مائل کیا جائے۔ اس طرح عارف کے ذہن کا قالب بدل جاتا ہے۔ جو آگہی وہ حاصل کرتا ہے وہ اس میں جذب ہو جاتا ہے۔

مختلف راستوں سے بالخصوص نو افلاطونیت اور سینٹ آگسٹائن کے واسطے سے یہ خیالات مسیحی دینیات میں راہ پا گئے اور بڑے عالم فاضل قسم کے مفکروں نے یہ تعلیم دینی شروع کی کہ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ ہستی صادق کی آگہی حاصل کرے۔ یہ کہ علم گیان دھیان کا معاملہ ہے، یہ کہ ہستی صادق نام ہے خالص غیر مادی ذہن کا اور اس کی معرفت کا طلب

ہے آنند اور مکتی۔ اگرچہ یہ علم اس مقامِ زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتا اور تائیدِ غیبی کے بغیر بھی اس کا حصول ممکن نہیں لیکن جس حد تک وہ حاصل ہوتا ہے اس حد تک وہ انسانی ذہن کی ذاتِ الٰہیہ میں ضم کر دیتا ہے اور یوں مکتی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ علم کو گیان دھیان سمجھنے کا یہ تصور یورپ کے غالب مذہب میں انڈیل دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک خلقت جو نظریاتی فلسفے سے بالکل ناآشنا تھی اس کے اثر میں آ گئی۔ مفکروں کی نسلوں نے یہ خیال ایک مسلمہ اصول کی حیثیت سے ورثے میں پایا کہ علم اصل میں محض مشاہدۂ حقیقت یا تماشائے حقیقت کا نام ہے۔ یہ گویا علم کے تماشائیوں والا تصور تھا۔ یہ خیال اس مضبوطی سے دل و دماغ میں راسخ ہو گیا تھا کہ اگرچہ سائنس کی حقیقی ترقی نے یہ ثابت کر کے دکھا دیا کہ علم اس طاقت کا نام ہے جو دنیا کا قالب بدل دے لیکن اس کے صدیوں بعد بھی یہ خیال رائج رہا اور اگرچہ علمی شغل میں تجرباتی طریق کا استعمال ہونے لگا تھا لیکن اس کے بھی صدیوں بعد تک اس خیال کا سکہ چلتا رہا۔

آئیے اب ایک دم سے علمِ صادقہ اور فلسفۂ صادقہ کی ماہیت کے اس تصور سے توجہ ہٹا کر علم کے موجودہ عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آج کل اگر کوئی شخص مثلاً کوئی عالمِ طبیعیات یا کیمیاگر کوئی بات جاننا چاہے تو وہ مراقبے میں ہرگز نہیں بیٹھے گا۔ وہ کیسا ہی ذوق و شوق رکھتا ہو مگر وہ موضوع کو اس نظر سے نہیں دیکھے گا کہ یہاں سے اسے اُس کی مقررہ و مخصوص شکل کا سُراغ مل جائے گا۔ وہ یہ توقع نہیں رکھتا کہ اس قسم کی الگ تھلگ چھان بین سے اس پر کچھ راز افشا ہو جائیں گے۔ وہ باقاعدہ کچھ کرتا ہے وہ مادے پر کچھ توانائی کا استعمال کرے گا اور دیکھے گا کہ ردِ عمل کیا ہوتا ہے۔ وہ اسے غیر معمولی حالات میں رکھ کر آزمائے گا کہ اس سے کیا تبدیلی آتی ہے۔ ماہرِ فلکیات اگرچہ دور دراز ستاروں میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کر سکتا لیکن وہ انہیں محض تکتا بھی نہیں رہتا۔ اگر وہ ستاروں کو بدل نہیں سکتا تو کم از کم اتنا تو کر سکتا ہے کہ شیشوں اور آلوں کے ذریعے زمین پر آتی ہوئی اُن کی روشنی میں تبدیلی پیدا کر دے۔ وہ ان تبدیلیوں کو گرفت میں لانے کے لئے جال بچھا سکتا ہے جو یُوں اس سے آنکھ بچا کر نکل جاتی ہیں۔ اب وہ تبدیلی کے متعلق مخالفانہ رویہ اختیار نہیں کرتا اور یہ نہیں سمجھتا کہ ستارے کامل اور الوہی مظاہر ہیں۔ ان میں تبدیلی نہیں آ سکتی۔ اس کے بجائے وہ مستقل اور لگاتار نظر جمائے رہتا ہے کہ اگر وہ

کوئی تبدیلی دریافت کر سکے تو اس سے ستاروں کی اور ستاروں کے نظاموں کی تشکیل کے بارے میں نتیجہ مرتب کیا جا سکے گا۔

مختصر یہ کہ تبدیلی کے متعلق اب یہ نہیں سمجھا جاتا کہ وہ زوال کی علامت ہے یا حقیقت سے انحراف ہے یا ہستی کی عدمِ تکمیل کی نشانی ہے۔ جدید سائنس کی کوشش یہ نہیں ہوتی کہ تبدیلی کے ہر عمل کی تہہ میں کوئی معین صورت یا جوہر تلاش کیا جائے بلکہ تجرباتی طریقِ کار تو ظاہری معین صورتوں کو توڑ پھوڑ کر تبدیلیوں کو عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے جو صورت اس کے نزدیک غیر تغیر پذیر رہتی ہے مثلاً تخم کی یا درخت کی صورت اسے اس شے کے علم کی کنجی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے ایک دیوار، ایک رکاوٹ تصور کیا جاتا ہے کہ اسے توڑا جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ سائنسدان کبھی ایک ذریعے پر تجربہ کرتا ہے کبھی دوسرے پر، کبھی اسے ایک حالت میں آزماتا ہے کبھی دوسری حالت میں، یہاں تک کہ کچھ ہوتا نظر آتا ہے اور کچھ رونما ہوتا ہے۔ اس نے فرض کر لیا ہے کہ ہر دم تبدیلی ہوتی رہتی ہے، یہ کہ ہر چیز کے اندر ظاہری سکون کی تہہ میں حرکت جاری ہے اور یہ کہ چونکہ تبدیلی کا عمل ادراک پوشیدہ ہے پس اسے جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ اس چیز کو انوکھے حالات میں رکھ کر اس وقت تک دیکھتے رہنا چاہیے جب تک کہ تبدیلی کا عمل ظاہر نہ ہو جائے۔ مختصر یہ کہ جس چیز کو قبول کرنا اور جس پر توجہ دینا ہے وہ چیز نہیں ہے جو اپنی ابتدائی صورت میں ہمارے سامنے آئی ہے، بلکہ وہ چیز ہے جو مختلف حالات میں رکھ کر یہ دیکھنے کے بعد کہ اس پر کیا ردِ عمل ہوتا ہے، بالآخر نمودار ہوتی ہے۔

شاید پہلی نظر میں تو احساس نہ ہو، ویسے اس سے انسانی رویّے میں ایک زبردست عمومی تبدیلی پیدا ہوئی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دنیا یا دنیا کا کوئی حصہ جس طرح ایک معیّنہ وقت میں اپنا اظہار کرتا ہے اسے تغیر پذیر مواد کے طور پر قبول کر لیا گیا ہے۔ اسے اسی طرح قبول کر لیا گیا ہے جس طرح مثلاً ایک بڑھئی چیزوں کو جیسا دیکھتا ہے، قبول کر لیتا ہے۔ اگر وہ چیزوں کے بارے میں یہ طے کر لے کہ ان کا مشاہدہ اپنا مقصد آپ ہوتا ہے تو وہ بڑھئی نہیں بن سکتا۔ چیزیں جس قسم کی ساخت، شکل و صورت اور تبدیلیوں کا مظاہرہ کرتی ہیں وہ ان کا مشاہدہ کرے گا، انہیں بیان کرے گا، انہیں قلمبند کرے گا اور بس۔ اگر کسی تبدیلی سے اسے کچھ سوجھ گیا تو سبحان اللہ

لیکن جو چیز ایک برہمی کو معمار کی حیثیت عطا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ چیزوں کا مشاہدہ برائے مشاہدہ نہیں کرتا بلکہ وہ اس حوالے سے ان کا مشاہدہ کرتا ہے کہ ان کا وہ کیا بنانا چاہتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک مقصد ہوتا ہے جس کے پیش نظر وہ مشاہدہ کرتا ہے، لکڑی، پتھر یا لوہے کا مشاہدہ وہ اس نظر سے کرتا ہے کہ آیا وہ چیز ان خالص تبدیلیوں کی اہلیت رکھتی ہے جو وہ اس میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کی توجہ ان تبدیلیوں پر مرکوز ہوتی ہے جو ان اشیا میں ہوتی ہیں۔ اور ان تبدیلیوں پر جو ان کے اثر سے دوسری اشیا میں ہوتی ہیں۔ اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ تبدیلیوں کا مرکب جو مطلوبہ نتیجہ پیدا کر سکے وہ اسے منتخب کرے۔

اپنے مقصد کی تکمیل کی خاطر جو وہ چیزوں کا سرگرمی سے جوڑ توڑ کرتا ہے۔ اسی کے عمل میں وہ یہ دریافت کرتا ہے کہ اشیا کے خواص کیا ہیں۔ اگر وہ اپنے مقصد سے ہاتھ اٹھانے اور نہایت عاجزی و انکساری سے چیزوں کو ان کے حال پر چھوڑ دے اور اپنے مقصد کی خاطر ان میں جوڑ توڑ نہ کرے تو نہ صرف یہ کہ وہ اپنا مقصد کبھی حاصل نہ کر سکے گا بلکہ وہ کبھی یہ علم حاصل نہ کر سکے گا کہ چیزیں بنفسہٖ ہیں کیا، چیزیں وہ کچھ ہیں جو وہ کر سکتی ہیں یا جو کچھ ان کا کیا جا سکتا ہے۔ سوچ سمجھ کر آزمانے مشق کرنے کے بعد ہی چیزوں کی بابت کچھ دریافت ہو سکتا ہے۔

صحیح قرأتِ علم کے اس تصور کا نتیجہ یہ نکلا کہ عالمِ فطرت کے بارے میں انسانی رویہ بالکل بدل گیا۔ مختلف معاشرتی حالات کے تحت قدیم یا کلاسیکی تصور بعض اوقات تسلیم و رضا کا موجب بنتا تھا۔ بعض اوقات برگشتگی اور گریز کی خواہش پیدا ہوتی تھی۔ بعض اوقات خاص طور پر یونانیوں کے معاملے میں کہ ایک دقیق جمالیاتی تجسس ان کے یہاں پیدا ہو گیا جس کا منظاہر یوں ہوتا تھا کہ زیرِ مشاہدہ مظاہر کی ایک ایک خصوصیت کا باریکی سے مطالعہ کیا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ علم کا یہ پورا تصور کہ تماشا اور مشاہدہ کیا جائے بنیادی طور پر ایسا خیال ہے جو اس صورت میں تو جمالیاتی حظ اور پسندیدگی سے متعلق ہے کہ ماحول حسین اور زندگی پُرسکون ہو اور اس صورت میں جمالیاتی تنافر اور ناپسندیدگی سے متعلق ہے کہ زندگی پُرآشوب اور فطرت تُند و ترش ہو۔ لیکن جس حد تک علم کا فعال تصور رواج رکھتا ہے اور ماحول کو ایسی چیز سمجھا جاتا ہے جسے صحیح طور پر جاننے کے لئے بدلنا ضروری ہو اس حد تک لوگ باہمت ہوتے ہیں اور ان میں فطرت

کے بارے میں ایک طرح کا جارحانہ رویہ پیدا ہو جاتا ہے اور فطرت میں ایک لچک پیدا ہو جاتی ہے وہ ایسی چیز بن جاتی ہے جو انسانی استعمال کے تحت ہو۔ تبدیلی کے متعلق اخلاقی اقتادِ طبع گہرے طور پر بدل جاتی ہے۔ اس سے درد و الم رخصت ہو جاتا ہے اور فنا و زیاں کے اشاروں کنایوں سے جو افسردگی کا رنگ اس میں رچا ہوتا ہے اس سے اسے نجات مل جاتی ہے۔ تبدیلی نئے امکانات اور نئے مقاصد کے معانی پیدا کرتی ہے وہ ایک بہتر مستقبل کی خبر دیتی ہے۔ تبدیلی زوال اور لغزش کے بجائے ترقی سے منسوب ہوتی ہے چونکہ تبدیلیاں بہر صورت جاری ہیں اس لئے بڑی بات یہ ہے کہ ان کے متعلق پوری طرح علم حاصل کیا جائے تاکہ ہم انہیں اپنی گرفت میں لے سکیں اور انہیں اپنی خواہشات کے مطابق ڈھال سکیں۔ حالات و واقعات سے فرار کی ضرورت بھی نہیں ہے اور نہ چپ چاپ ان کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینا چاہیے۔ انہیں استعمال میں لانا چاہیے۔ انہیں کسی راستے پر لگانا چاہیے۔ وہ یا تو ہمارے مقاصد کے راستے میں رکاوٹ ہوتے ہیں یا پھر اُن کی تکمیل کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ زیادہ گہرے معنوں میں یوں سمجھئے کہ علم گیان دھیان کی چیز نہیں رہتا بلکہ عملی چیز بن جاتا ہے۔

بدقسمتی سے لوگ تعلیم یافتہ لوگ خاص طور پر پڑھے ہوئے لوگ ایک الگ تھلگ کامل بالذات علم و استدلال کے زیرِ اثر اس حد تک ہیں کہ وہ اس اصول کی اہمیت محسوس ہی نہیں کرتے۔ وہ عقلیت کے روایتی فلسفے پر یعنی اس فلسفے پر کہ آگاہی فی نفسہٖ سب کچھ ہے۔ قائم رہتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ وہ غیر جانبدارانہ، غیر جذباتی اور بھرپور غور و فکر کے نصب العین کو تقویت پہنچا رہے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ تاریخی عقلیت، علم کا تماشائیوں والا تصور محض ایک تلافی کا نظریہ ہے۔ عقل و دانش رکھنے والے اصحاب نے جب یہ دیکھا کہ غور و فکر کا مشغلہ جس کے لئے انہوں نے اپنے آپ کو وقف کر رکھا ہے معاشرے میں کوئی زور و اثر نہیں رکھتا تو انہوں نے اپنے آپ کو تسلی دینے کی خاطر یہ نظریہ تراش لیا۔ حالات انہیں اجازت نہیں دیتے اور نہ خود ان میں اتنی ہمت ہے کہ اپنے علم کو ایسی طاقت بنائیں کہ وہ حالات کا رُخ موڑ سکے۔ اس لئے انہوں نے اس تصور میں پناہ لی کہ علم تو اتنی اعلیٰ و ارفع شے ہے کہ تغیر و عمل کی دنیا کی چیزوں سے وہ اپنا دامن آلودہ نہیں کرتا۔ انہوں نے علم کو ایسی جمال پرستی بنا کر رکھ دیا ہے جس کی

اخلاقی طور پر کوئی ذمہ داری ہی نہیں ہے۔ یہ کہ علم و دانائی ایک فعال اور عملی سیرت کے حامل ہیں۔
اس نظریے کے صحیح معنی خارجی نوعیت رکھتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سائنس اور فلسفے نے محسوس
روزمرہ کے تجربے کے واقعات و اشیا کے بالمقابل جو عمارتیں کھڑی کی ہیں اور جو مقاصد وضع
کئے ہیں وہ کوئی الگ تھلگ اقلیم نہیں ہیں کہ وہ عقلی تفکر کا مسکن و مامن ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں
کہ وہ ان منتخب مشکلات، مادّی ذرائع اور مثالی طریقوں کے ترجمان ہیں جو اس تبدیلی کو جو بہرصورت
واقع ہوتی ہے، ایک سمت بخشتے ہیں۔

دنیا کے متعلق انسانی مزاج کی اس تبدیلی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کے آدرش نہیں رہے
یا تخیل کو اس کی زندگی میں اوّلین حیثیت حاصل نہیں رہی۔ البتہ اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے
کہ انسان اپنے لیے جو مثالی اقلیم کھڑی کرتا ہے اس کی سیرت و کردار میں بنیادی تبدیلی آ چکی ہے۔
کلاسیکی فلسفے میں تو مثالی دنیا اصلاً آسمانی دنیا ہوتی ہے جس میں آدمی زندگی کے طوفانوں سے
بھاگ کر سکون حاصل کرتا ہے۔ اس کی حیثیت ایک پناہ گاہ کی ہوتی ہے جس میں وہ زندگی کی
آفتوں سے فرار کر کے اپنا سر چھپاتا ہے اور اسے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ سب سے بڑھ کر حقیقی
دنیا یہی ہے جب لوگوں میں یہ عقیدہ راہ پاتا ہے کہ علم ایک فعال اور عملی طاقت ہے تو پھر
مثالی اقلیم الگ تھلگ دنیا نہیں رہتی بلکہ وہ ان تصوّر کئے ہوئے امکانات کا مجموعہ ٹھہرتی ہے۔
جو لوگوں کو نئی مساعی اور نئی آگاہیاں حاصل کرنے پر اکساتے ہیں یہ بات آج بھی صحیح ہے کہ
لوگ جو مصائب برداشت کرتے ہیں وہ بہتر حالات کے نقشے جمانے کے محرک بن جاتے ہیں لیکن
بہتر حالات کا نقشہ اب اس طرح جمایا جاتا ہے کہ وہ عمل کا بہانہ بن جائے مگر کلاسیکی تصوّر کی
رو سے مثال (IDEA) بنی بنائی شکل میں عالم ارواح میں موجود ہے لہٰذا وہاں وہ محض ذاتی تسکین
یا ارمان کی حیثیت رکھتا ہے لیکن آج کے آدمی کے لئے تصوّر کچھ کرنے کا اشارہ ہوتا ہے یا عمل کی کوئی
راہ سجھاتا ہے۔

شاید ایک مثال سے یہ فرق واضح ہو جائے۔ فاصلہ ایک رکاوٹ ہے، پریشانی کا موجب
وہ یاروں کو جدا کرتا ہے اور ملاقات میں حائل ہوتا ہے۔ وہ آدمی کو تنہا کر دیتا ہے اور باہمی
ربط و ضبط کو محال کر دیتا ہے یہ صورتِ حال بے اطمینانی بے کلی پیدا کرتی ہے اس کی شہ پا کر تخیل

ایسی دنیا کے نقشے بناتا ہے۔ جہاں کون و مکان انسانی ربط و ضبط میں حائل نہ ہوں۔ اب اس کے
دو راستے ہیں۔ ایک راستہ تو یہ ہے کہ ایسی آسمانی دنیا کا محض خواب دیکھنے پر قناعت نہ کی جائے
جس میں فاصلے کا وجود ختم ہو گیا ہو اور کسی جادو کے زور پر سب دوست احباب کا مستقل و پیہم
وصال رہے بلکہ اس خواب سے آگے قدم اٹھایا جائے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ خالی ہوائی قلعے بنانے
کی منزل سے نکل کر فلسفیانہ غور و فکر کی منزل میں قدم رکھا جائے۔ اس صورت میں استدلال یوں کیا
جائے گا کہ کون و مکان اور فاصلے محض قدرتی مظاہر ہیں یا جدید تر زبان میں یوں کہا جائے گا کہ
داخلی صورتیں ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی زبان میں یوں سمجھئے کہ وہ حقیقی نہیں ہیں۔ اسی طرح ان سے جو رکاوٹ
اور مشکل پیدا ہوتی ہے وہ بہرصورت حقیقت کے مابعد الطبیعیاتی مفہوم کے اعتبار سے حقیقی نہیں
ہے۔ ظاہر ذہن اور ظاہر روحیں عالم کون و مکاں میں نہیں رہتیں۔ ان کے لئے فاصلہ وجود نہیں رکھتا۔
عالمِ حقیقی میں ان کے رشتے مکانی حالات سے متاثر نہیں ہوتے۔ ان کا وصل بلا فصل ہوتا ہے۔ اس
میں خلل اور رخنے پیدا نہیں ہوتے۔

کیا یہ مثال ان فلسفیانہ طرزوں کا جن سے ہم سب آشنا ہیں کوئی مضحکہ خیز نقشہ ہے لیکن اگر یہ
نقشہ مضحکہ خیز اور بے سر و پا نہیں ہے تو کیا اس سے یہ مطلب نہیں نکلتا کہ فلسفیوں نے عالم امثال و
ارواح یا اعلیٰ حقیقت کی دنیا کے بارے میں جو کچھ بتایا ہے اس کی زیادہ تر حیثیت یہ ہے کہ لمبی چوڑی
سائنسی اصطلاحات کی مدد سے ایک خواب کو ایک وسیع و عریض استدلالی قالب میں ڈھال
دیا گیا ہے۔ عملی سطح پر مشکل اور دقت بدستور موجود ہے۔ ان کا عمل ایک مخصوص قابلِ اعتراض
رنگ رکھتا ہے۔ پھر یہ کہ آدمی بہتر دنیا کے خواب بھی دیکھتا ہے پریشان کن حقیقت سے
فرار کر کے وہ تصور کے دامن میں پناہ لیتا ہے لیکن اب یہ دامن کوئی مستقل اور الگ تھلگ قسم
کی جائے پناہ نہیں رہا ہے۔

اب تصور مقام نظر بن جاتا ہے جہاں کھڑے ہو کر موجودہ حوادث کا جائزہ لیا جا سکتا ہے
اور یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ آیا ان میں سے کوئی چیز یہ سجھاتی ہے کہ فاصلہ رکھنے والے مواصلاتی سلسلے کو
قابو میں لایا جا سکتا ہے اور آیا کوئی ایسی چیز ہے جسے بلے فاصلے پر گفتگو کرنے کے لئے استعمال کیا جا سکے۔
اشارہ یا تصویر ہر چند کہ اب بھی تخیلاتی معاملہ ہی سمجھا جاتا ہے لیکن اب اسے ایسے امکان کے طور پر

قبول کیا جاتا ہے جس میں اس ٹھوس قدرتی دنیا میں پروان چڑھنے کی صلاحیت موجود ہو۔ اسے اس دنیا سے الگ ایک برتر درجہ کی حقیقت نہیں سمجھا جاتا۔ اس طرح اس کی حیثیت ایک پلیٹ فارم کی ہو جاتی ہے جس پر کھڑے ہو کر قدرتی واقعات کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ اس امکان کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اشیا ایسے خواص کی پردہ کشائی کرتی نظر آئیں گی جو اب تک نظروں سے پنہاں تھے۔ ان جائزوں کی روشنی میں یہ تصور کہ فاصلہ دراز سے باتیں کرنے کا کوئی وسیلہ ہو سکتا ہے اتنا مبہم اور بے سروپا نہیں رہتا۔ اس کی ایک مثبت صورت نکلتی نظر آتی ہے۔ عمل اور ردعمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے اس امکان بالتصور کو موجودات کا مشاہدہ کرنے میں برتا جاتا ہے اور جو کچھ دریافت ہوتا ہے اس کی روشنی میں امکان ٹھوس شکل اختیار کرتا نظر آتا ہے وہ محض تصور، محض ایک واہمہ، محض ایسا ممکن ہونے کی حسرت نہیں رہتی وہ ایک سچ مچ کی حقیقت کا روپ دھارتی نظر آتی ہے۔ ایجاد کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور بالآخر ٹیلی گراف اور ٹیلی فون وجود میں آتے ہیں جو پہلے تاروں کے ذریعے اور پھر بغیر کسی مصنوعی وسیلے کے کام کرتے ہیں یوں واقعی اور حقیقی ماحول کو حسبِ منشا سانچے میں ڈھال لیا جاتا ہے۔ اسے محض تخیل میں نہیں بلکہ حقیقت میں مثالی شکل دی جاتی ہے۔ مثال اس طرح سے پروان چڑھتی ہے کہ خود اسے ہی ٹھوس قدرتی کارفرمائیوں کو جانچنے تجربہ کرنے، انتخاب و امتزاج کرنے کے آلے یا طریق کار کے طور پر برتا جاتا ہے۔

آیئے اک ذرا رک کر دیکھیں کہ نتائج کیا مرتب ہوئے۔ دنیا کی دو قسموں کی ہستی میں تقسیم، ایک وجودِ علوی جس تک صرف عقل کی رسائی ہے اور جو ماہیت کے اعتبار سے مثالی ہے، دوسرا وجودِ سفلی جو مادی، تغیر پذیر اور تجرباتی ہے اور حواس اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اس تقسیم کا لازمی نتیجہ ہے یہ تصور کہ علم اپنی فطرت کے اعتبار سے گیان دھیان کا معاملہ ہے وہ نظریے اور عمل کے درمیان ایک تقابل کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس میں ساری زد موخر الذکر پر پڑتی ہے۔ لیکن سائنس کی رفتارِ ترقی کے ساتھ ایک زبردست تبدیلی رونما ہوئی ہے۔ جب علم کا مشغلہ مناظرہ بازی نہیں رہا اور تجرباتی رنگ اختیار کیا تو آگاہی تغیرات پر غور و فکر کا معاملہ بن گئی اور علم کی کسوٹی یہ قرار پائی کہ اس میں تبدیلیاں پیدا کرنے کی کتنی صلاحیت ہے۔ تجرباتی علوم کی نظر میں آگاہی کے معنی میں ایک خاص قسم کا عقل و ذہانت سے انجام دیا ہوا کام۔ وہ اب خالی گیان دھیان نہیں

بلکہ صحیح معنوں میں ایک عملی چیز ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلسفے کو بھی اپنی فطرت بدلنی چاہیے یہ الگ بات ہے کہ وہ سائنس کی روحِ مستند سے بالکل ناتا توڑ کر بیٹھ جائے۔ اسے ذوقِ عمل پیدا کرنا چاہیے۔ اسے فعّال اور تجرباتی شغلہ بننا چاہیے اور ہم نے یہ بتایا ہے کہ فلسفے کی اس قلبِ ماہیت نے ان دو تصورات میں کتنی زبردست تبدیلی کی ہے جنہوں نے تاریخی فلسفہ طرازی میں سب سے بڑھ کر حصہ لیا ہے۔ حقیقی اور مثالی کے تصورات۔ اول الذکر کی حیثیت اب یہ نہیں رہی کہ وہ کوئی ڈھلی ڈھلائی اور قطعی چیز ہے۔ اس کی حیثیت اب یہ ہو گئی ہے کہ اسے تغیر پذیر مواد سمجھا جاتا ہے ایسی چیز جو رکاوٹیں پیدا کرتی ہے اور ایسی چیز جس کے ذریعے حسبِ منشا خاص قسم کی تبدیلیاں پیدا کی جا سکتی ہیں۔ مثالی اور عقلی کی حیثیت بھی اب ایک الگ تھلگ بنی بنائی دنیا کی نہیں رہی ہے جس میں یہ صلاحیت بھی نہ ہو کہ اس سے واقعی تجرباتی دنیا کا قالب بدلنے کا کام لیا جا سکے اور جس کی حیثیت محض ایک پناہ گاہ کی ہو کہ تجرباتی دنیا کی خامیوں سے گریز کر کے اس میں پناہ لی جا سکے وہ اب عالمِ موجودات کے سوچے سمجھے امکانات سے عبارت ہیں جنہیں اس کے بدلنے سنوارنے کے طریقوں کے طور پر برتا جا سکتا ہے۔

فلسفیانہ اعتبار سے یہ بہت بڑا فرق ہے کہ علم اور فلسفہ پہلے گیان دھیان کا نام تھے اب وہ عمل سے عبارت ہیں۔ اس تبدیلی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فلسفے کا مرتبہ گھٹ گیا اور وہ اپنے بلند مقام سے گر کر محض و خالص افادیت پسندی میں پھنس گیا۔ اس کا مطلب ہے کہ فلسفے کا اولین فریضہ یہ ہے کہ وہ تجربے کے بالخصوص اجتماعی انسانی تجربے کے امکانات کو عقلی طور پر پرکھے۔ اگر ہم یہ غور کریں کہ ابھی ہم یہ کام انجام دینے میں کتنے پیچھے ہیں تب کہیں اس تبدیلی کے دائرہ کار کی وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ ان ایجادات کے باوجود جن کی بدولت انسان فطرت کی طاقتوں کو اپنے اغراض کے لیے برتتا ہے ہم ابھی تک اس تصور کے عادی نہیں ہوئے ہیں کہ علم فطرت اور تجربے کی فعال تسخیر کا ایک طریقہ ہے۔ ہم اس کے متعلق اس طرح سوچتے ہیں جیسے کوئی تماشائی ایک تیار شدہ تصویر کا نظارہ کرتا ہے۔ ہمارا طریقہ فنکار والا نہیں جو تصویر بناتا ہے۔ اسی لیے علمیات کے وہ تمام سوالات پیدا ہوتے ہیں جن سے فلسفے کا ٹیکنیکل طالب علم اچھی طرح آشنا ہے اور جن کے باعث جدید فلسفہ عام آدمی کی سمجھ بوجھ سے اور سائنس کے اعمال و نتائج سے

بہت بیگانہ ہوگیا ہے۔ کیونکہ یہ سارے سوالات اس مفروضے سے پیدا ہوتے ہیں کہ ایک طرف وہ ذہن ہے جو صرف نظارہ کر رہا ہے اور دوسری طرف وجود کا ایک اجنبی منظر ہے جس کا نظارہ کیا جا رہا ہے۔ ان کا سوال ہے کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ ذہن اور کائنات، موضوع اور معروض جو اس قدر الگ الگ اور ایک دوسرے سے آزاد ہیں ایسے رشتے میں منسلک ہو جائیں کہ سچا علم ممکن بن جائے۔ اگر ہم آگاہی کو ایک فعال اور عملی طاقت سمجھنے کے عادی ہو جائیں اور اس مثال کو قبول کر لیں کہ مفروضہ تجربے کو راستہ دکھاتا ہے یا کسی امکان کا تصور ایجاد کے لئے شمع راہ بنتا ہے۔ تو یہ کہنا بہت بڑا دعویٰ نہیں ہوگا کہ اس کا پہلا اثر یہ ہوگا کہ فلسفے کو علمیات کے ان تمام جھمیلوں سے نجات مل جائے گی جنھوں نے اسے اب الجھا رکھا ہے کیونکہ یہ سارے جھمیلے ذہن اور کائنات کے موضوع اور معروض کے رشتے کے ایک تصور سے پیدا ہوتے ہیں جس میں یہ فرض کر لیا گیا کہ آگاہی نام ہے اس چیز کو گرفت میں لانے کا جو پہلے سے موجود ہے۔

جدید فلسفیانہ فکر علمیات کے ان جھمیلوں میں اور حقیقت پرست اور مثال پرست اور موجودات پرست مطلق پرست کے جھگڑوں میں اتنی بری طرح گھری ہوئی ہے کہ بہت سے طلبا یہ سمجھنے ہی سے قاصر ہیں کہ اگر عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان امتیاز کرنے کا مابعد الطبیعاتی فریضہ اور یہ بتلانے کا علمیاتی فریضہ کہ ایک غیر متعلق موضوع ایک الگ معروض سے کس طرح آگاہی پیدا کرتا ہے فلسفے سے چھین لیا گیا تو اس کے دامن میں رہ کیا جائے گا۔ لیکن کیا ان روایتی مسائل کے خارج ہو جانے سے فلسفے کے لئے یہ گنجائش پیدا نہیں ہو جائے گی کہ وہ کسی زیادہ ضروری اور زیادہ بارآور فریضے کے لئے اپنے آپ کو وقف کرے۔ کیا اس سے فلسفے میں اُن بڑی بڑی معاشرتی و اخلاقی خرابیوں اور مشکلوں سے نبٹنے کا حوصلہ پیدا نہیں ہوگا جن کی انسانیت شکار ہے اور کیا اس سے اس میں یہ حوصلہ پیدا نہیں ہوگا کہ ان برائیوں کے اسباب کا اور ان کی اصلی علت کو دریافت کرنے پر اور بہتر معاشرتی امکانات کے ایک واضح تصور سنوارنے پر توجہ مرکوز کی جائے بتقریب کہ ایک ایسے تصور یا آدرش کی تشکیل پر توجہ صرف کی جائے جو کسی دوسری دنیا یا کسی دور و بعید شرمندہ تعبیر نہ ہونے والے نصب العین کا مظہر نہ ہو بلکہ ایسا ہو جسے مخصوص معاشرتی خرابیوں کو سمجھنے اور دور کرنے کے طریقے کے طور پر استعمال کیا جاسکے۔

یہ ایک گول مول بیان ہے لیکن اول تو یہ ملحوظ رہنا چاہیئے کہ فلسفے کے صحیح دائرہ عمل کا یہ تصور جس کی رو سے فلسفہ فضول مابعد الطبیعیات اور بیکار علمیات سے نجات پا جاتا ہے فلسفے کی اُس ابتدا کے عین مطابق ہے جس کا نقشہ شروع میں کھینچا گیا تھا۔ دوسرے یہ ملحوظ رکھئے کہ آج کا معاشرہ دنیا بھر میں روشنی اور ہدایت کا کس قدر محتاج ہے۔ میں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ جس انداز میں آج تحقیق و ایجاد کا چرچا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا تھا کہ علم کے تصور میں ایک بنیادی تبدیلی پیدا ہو اور وہ گیان دھیان کی منزل سے نکل کر ایک فعال طاقت بن جائے لیکن اس دعوے کے ساتھ ساتھ یہ بھی مان لینا چاہیئے بلکہ علی الاعلان کہنا چاہیئے کہ ابھی تک اس تبدیلی نے زیادہ سے زیادہ انسانی زندگی کے فنی پہلو کو متاثر کیا ہے۔ سائنسی علوم نے نئے نئے صنعتی فنون کو جنم دیا ہے۔ قدرتی طاقتوں پر انسان کی طبیعی حکمرانی بے انتہا بڑھ گئی ہے۔ مادی دولت اور بہبود کے سرچشمے مسخر ہو چکے ہیں کسی زمانے میں جو باتیں معجزہ سمجھی جاتی تھیں آج بھاپ اور کوئلہ اور بجلی اور ہوا کے ذریعے اور انسانی جسم کی مدد سے روز انجام پاتی ہیں لیکن ایسے خوش فہم لوگ کم نکلیں گے جو یہ کہیں کہ انسان کی معاشرتی اور اخلاقی بہبود کی باگ ڈور جن طاقتوں کے ہاتھ میں ہے ان پر بھی اسی شان سے قدرت حاصل کر لی گئی ہے۔

ہمارے معاشی کارناموں کی نسبت سے اخلاقی ترقی کہاں ہوئی ہے۔ موخر الذکر ثمر ہے اس انقلاب کا جو علم طبیعیات میں آیا لیکن اس کی نسبت سے کوئی انسانی علم و فن بھی وجود رکھتا ہے۔ طریق آگاہی نے جو ترقی پائی نہ صرف یہ کہ وہ اب تک بڑی حد تک فنی اور معاشی معاملات تک محدود رہا ہے بلکہ اس ترقی کی بدولت بڑی سنگین اخلاقی خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں۔ میں صرف پچھلی جنگ عظیم، مسئلہ سرمایہ و محنت اور معاشی طبقوں کے باہمی تعلق کی مثال پیش کروں گا اور نیز اس واقعے کی کہ جدید سائنس نے طب اور سرجری میں معجزے کر دکھائے ہیں لیکن اسی کے ساتھ اس نے کمزوریاں اور بیماریاں پھیلانے کے بھی سامان پیدا کر دیئے ہیں۔ ان باتوں سے ہم پر یہ روشن ہوتا ہے کہ ہماری سیاست کتنی ترقی یافتہ ہے، ہماری تعلیم کتنی خام اور ابتدائی حالت میں ہے، ہماری اخلاقیات کتنی مجہول اور بے جان ہے۔ وہ اسباب ابھی قائم ہیں جو فلسفے کو اس غرض سے معرضِ وجود میں لائے تھے کہ زندگی اور فعل و عمل کی رہنمائی کے لئے اندھے رسم و رواج اور اندھی جبلتوں کے بجائے کوئی

دانشمندانہ بدل تلاش کرنے کی سعی کی جائے۔ یہ سعی کامیابی سے سرانجام نہیں دی گئی مگر کیا یہ مان لینے کا جواز
موجود نہیں ہے کہ فلسفے کو اگر لاحاصل مابعد الطبیعیات سے اور لاحاصل علمیات سے رہائی مل گئی
تو مسائل و موضوع سے محروم ہونے کے بجائے فلسفے پر انتہائی پیچیدہ اور معنی خیز سوالات کی راہیں
کھل جائیں گی۔

میں ایک مسئلے کے تعین کی اجازت چاہوں گا جو اس لیکچر کے چند نکات سے مرتب ہوتا ہے
یہ بتایا گیا ہے کہ گیان دھیان کے تصور کے اطلاق سے اگر کہیں سچ مچ کوئی نتیجہ نکلا ہے تو وہ سائنس میں
نہیں بلکہ جمالیات کے شعبے میں نکلا ہے۔ فنون لطیفہ کی ترقی و عروج کا تصور اُن صورتوں کے علاوہ
ممکن ہی نہیں جہاں کائنات کی گردشوں اور شکلوں سے ایک گہرا شغف، ایک لگن پیدا ہو جاتی ہے
اور اس چیز کی ذرا بھی پروا نہیں کی جاتی کہ ان سے کوئی فائدہ بھی اٹھایا جا سکتا ہے اور یہ کہنا مبالغہ
نہ ہوگا کہ جس کسی قوم کے یہاں جمالیاتی فروغ بہت ہوا ہے وہ کوئی ایسی ہی قوم ہوگی جس کے
یہاں گیان دھیان کا مشغلہ بہت پھولا پھلا، مثلاً یونانی اہل ہنود اور قرون وسطیٰ کے عیسائی۔ اس کے
خلاف سائنسی رویّہ جو سائنسی ترقی میں ممد ثابت ہوا، جیسا کہ عرض کیا گیا ایک عملی رویّہ ہے صورتوں
کو وہ پوشیدہ و پنہاں عمل کے بہروپ جانتا ہے۔ اس کی دلچسپی تغیّر سے اس اعتبار سے ہے کہ
اس سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں اور اسے کس طور پر برتا جا سکتا ہے اس نے فطرت کو تو تسخیر کر لیا
ہے لیکن فطرت کے بارے میں اس کا طرز عمل میں کچھ ایسا کرخت اور جارحانہ رنگ رکھتا ہے کہ
وہ کائنات سے جمالیاتی حظ اندوزی کے لئے سازگار نہیں ہے بے شک دنیا کے لئے اس سوال سے
زیادہ اہم اور کوئی سوال نہیں ہے کہ آیا اس کا کوئی امکان اور طریق کار ہے کہ عملی سائنس اور گیان
دھیان کا رنگ رکھنے والے جمالیاتی مذاق کے درمیان کوئی مصالحت ہو سکے۔ اول الذکر کے بغیر
آدمی قدرتی طاقتوں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جائے گا۔ پھر وہ انہیں تسخیر یا استعمال نہیں کر
سکے گا اور موخر الذکر کے بغیر یہ ممکن ہے کہ نوع انسانی اقتصادی خونخواروں کا گروہ بن کر رہ جائے
کہ بس فطرت سے اور ایک دوسرے سے سودا بازی کرتے رہیں، فراغت سے تنگ آ گئے ہوں یا
اس کا استعمال یوں کریں کہ نمود و نمائش اور عیش و عشرت میں مبتلا رہیں۔
دوسرے اخلاقی سوالات کی طرح یہ معاملہ بھی معاشرتی بلکہ سیاسی نوعیت بھی رکھتا ہے۔

مغربی قومیں مشرقی قوموں سے پہلے تجرباتی سائنس کی راہ پر گامزن ہو گئیں اور تسخیر فطرت کے لئے اسے
استعمال کرنا شروع کر دیا میرے خیال میں یہ کوئی ایسی بے سروپا بات نہیں ہے کہ موخر الذکر نے اپنی
زندگی کے طور طریقوں میں زیادہ تر فکری جمالیاتی اور مذہبی مزاج کو سمویا ہے اور اول الذکر نے
زیادہ حد تک سائنسی صنعتی اور عملی مزاج کو اپنا لیا ہے۔ یہ اختلاف اور اس سے پیدا ہونے والے
دوسرے اختلافات باہمی مفاہمت کی راہ میں رکاوٹ ہیں اور غلط فہمی کا ایک اچھا خاصا سبب
ہیں۔ پس جو فلسفہ ان دو رویوں کو ان کے رشتے اور توازن کے ساتھ رکھ کر سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش
کرتا ہے وہ قوموں میں یہ صلاحیت بھی پیدا کرنے کی کوشش کرے گا کہ وہ ایک دوسرے کے
تجربے سے فائدہ اٹھائیں اور بالآخر تہذیب کے کاموں میں زیادہ مؤثر طور پر ایک دوسرے
سے تعاون کریں۔
بے شک یہ بات قیاس میں نہیں آتی کہ 'حقیقی' اور 'مثالی' کے رشتے کے سوال کے بارے میں
کبھی یہ بھی سوچا گیا ہوگا کہ اس مسئلے کا تعلق خاص طور پر فلسفے سے ہے۔ بنفسہ یہ واقعہ کہ انسانی
مسائل میں اس سب سے سنگین مسئلے کو فلسفے نے سنبھال لیا ہے ایک اور ثبوت ہے ان مصائب و آلام
کا جو اس تصور کے جلو میں آئے ہیں کہ علم و دانش اپنی ذات میں مکمل چیز ہیں 'حقیقی' اور 'مثالی'
نے ایسا ہنگامہ ایسا شور کبھی پیدا نہیں کیا جیسا آج پیدا کیا ہے اور دنیا کی تاریخ میں ان کے درمیان
اتنی جدائی کبھی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ عالمی جنگ محض و خالص مثالی مقاصد کی خاطر لڑی گئی، انسانیت
عدل و انصاف اور قوی و ضعیف کی مساوی آزادی کی خاطر۔ مگر وہ عملی سائنس کے حقیقت پسندانہ
وسائل و ذرائع سے لڑی گئی، گولہ بارود سے اور ہوائی جہازوں سے اور معجز نما مشینوں سے۔
انہوں نے دنیا کو ایسا تباہ و برباد کیا کہ سنجیدہ مزاج لوگوں کو ان منتخب اقدار کی بقا کی فکر پڑ
گئی ہے جنہیں ہم تمدن کہتے ہیں۔ تصفیۂ امن کا بڑے زور شور سے ان آدرشوں کے نام پر اعلان کیا جاتا
ہے جو انسان کے عمیق ترین جذبات کو جھنجھوڑتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ انتہائی حقیقت پسندی سے
ان اقتصادی فائدوں کی تفاصیل پر بھی توجہ صرف کی جاتی ہے جن کا محاورہ اس نسبت سے ہوتا
ہے جس نسبت سے قومیں مستقبل میں خرابی پیدا کرنے کی مادی طاقت رکھتی ہیں۔
اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے کہ بعض لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ یہ ساری مثالی پرستی محض ایک

پردہ ہے کہ اس پردے میں مادی منفعت کا زیادہ کامیابی سے سامان کیا جا سکے اور یہ لوگ تاریخ
کی مادی تعبیر کے حلقہ بگوش ہو گئے ہیں۔ اس صورت میں حقیقت، کو مادی طاقت سمجھا جاتا ہے
اور اقتدار، منفعت اور لطف و سرور کی کیفیات تصور کیا جاتا ہے اور ایسی سیاست کو
جو دوسرے عوامل کو بھی ملحوظ رکھتی ہے، فریب پر مبنی جانتے ہیں۔ البتہ وہ پروپیگنڈے کے اور ان
لوگوں کو قابو میں لانے کے قائل ہوتے ہیں جنہوں نے حقیقت پسندی کی روشنی نہیں پائی ہے۔
اسی طرح دوسرے لوگ ہیں جنہیں یہ یقین ہے کہ جنگ سے اصلی سبق یہ ملا ہے کہ انسانیت نے
پہلا غلط قدم یہ اٹھایا کہ طبیعیاتی سائنس کو فروغ دیا اور سائنس کے کارناموں کو وسائل حیات
مثلاً صنعت و تجارت کے فروغ کے لئے استعمال کیا۔ وہ ٹھنڈا سانس بھر کر کہتے ہیں کہ کاش
بیتا زمانہ واپس آ جائے، وہ زمانہ جب خلقت حیوانوں کی طرح مرتی جیتی تھی اور چند برگزیدہ
اصحاب اپنی زندگیاں وقف کر دیتے تھے۔ سائنس کے لئے نہیں؛ زندگی کے مادی آرام و آسائش کے
کے لئے نہیں بلکہ مثالی چیزوں کے لئے روح کی باتوں کے لئے۔

لیکن اصل میں اس سے سیدھا سادہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہر وہ آدرش جس کا مجرد صورت
میں پرچار کیا جاتا ہے، یعنی زندگی کی ٹھوس حقیقتوں سے جس کے دھڑکتے امکانات اس میں پوشیدہ
ہوتے ہیں۔ اسے الگ کر کے اپنے طور پر مکمل سمجھا جاتا ہے وہ آدرش بے اثر ہوتا ہے اور ضرر
رساں بن جاتا ہے پس اصلی سبق یہ ملتا ہے کہ اس مثال پرستی کے المیے کو واضح کیا جائے جو
ایک مقصود بالذات اور قائم بالذات دنیا کی قائل ہے اور عوامل و نتائج کے انتہائی حقیقت
پسندانہ مطالعہ کی المناک ضرورت پر زور دیا جائے ایسا مطالعہ جو سائنسی صحت و جامعیت
کے ساتھ انجام دیا جائے نہ کہ مادہ پرستانہ سیاست کے ساتھ کیونکہ کوتاہ بینی سے کام لینا،
فوری دباؤ سے متاثر ہو کر مستقبل کو قربان کر دینا، ان حقیقتوں اور طاقتوں سے چشم پوشی
برتنا جو ناخوشگوار ہیں اور ان باتوں کو پائدار حقیقت بنا کر پیش کرنا جو وقتی ضرورت کو پورا کرتی
ہیں صحیح معنوں میں حقیقت پسندانہ یا سائنسی طرز عمل نہیں ہے۔ یہ جھوٹ بات ہے کہ حالات
کی خرابیاں آدرشوں کے فقدان سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ تو غلط آدرشوں سے پیدا ہوتی ہیں اور
یہ غلط آدرش اس طرح پیدا ہوتے ہیں کہ معاشرتی معاملات میں حقیقی، اور کارفرما حالات

کا وہ باقاعدہ باضابطہ، غیر جانبدارانہ اور تنقید و تلاش والی تحقیق ختم ہو جاتی ہے جسے ہم سائنس
کہتے ہیں اور جس نے فنی میدان میں انسان کو مادی طاقتوں کی تسخیر میں کامیاب کیا ہے۔

پھر سُن لیجئے کہ فلسفہ مثالی اور حقیقی کے تعلق کے مسئلے کو نہیں سلجھا سکتا، یہ مسئلہ تو زندگی
کے ساتھ لگا ہوا ہے لیکن وہ اس مسئلے سے نبٹنے میں انسانیت کا بوجھ ہلکا تو کر سکتا ہے اس طرح کہ
نوعِ انسان کو اُن غلطیوں سے نجات دلائے جو خود فلسفے نے پھیلائی ہیں، اُن حالات سے جو نئی
اور مختلف حرکت کی راہ میں حائل ہیں، ان آدرشوں اور روح و عقل سے جو مادی و طبیعی امکانات
سے بیگانہ ہے کیونکہ جب تک انسانیت اس سراسر جھوٹی ذہنیت سے رشتہ جوڑے ہوئے
ہے۔ اس وقت تک اس کی آنکھوں پر پٹی بندھی رہے گی اور اس کے ہاتھ پیر رسیوں میں جکڑے
رہیں گے اور اگر فلسفہ چاہے تو اس منفی فریضے سے بڑھ کر ہی کچھ انجام دے سکتا ہے۔ وہ نوعِ انسان
کے لئے راہِ عمل ہر صحیح اور سیدھا چلنے میں آسانی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ وہ یہ واضح کر
دے کہ ٹھوس معاشرتی واقعات و حرکات کے مشاہدہ و تفہیم میں اگر دانائی برتی جائے تو ایسے
آدرش اور مقاصد تشکیل پا سکتے ہیں جو فریب نظر نہ ہوں گے۔ یا جو محض جذباتی تسکین کا ذریعہ نہ
ہوں گے۔

چھٹا باب

منطقی تشکیلِ نو کی اہمیّت

منطق بھی فلسفے کی طرح عجب انداز سے درمیان میں لٹکی ہوئی ہے۔ ایک وقت میں وہ قانون ساز علم کی بلندیوں پر فائز نظر آتی ہے۔ پھر وہاں سے گرتی ہے تو اس قسم کے بیانات کے محافظ کی حیثیت رہ جاتی ہے کہ الف الف ہے اور صغریٰ و کبریٰ کے قضیوں میں پھنس جاتی ہے۔ دعویٰ وہ یہ کرتی ہے کہ اس میں کائنات کی شکل عظمیٰ کے قوانین بیان کرنے کے دم خم ہیں اس وجہ سے کہ وہ فکر کے قوانین بیان کرنے کے دم خم ہیں اس وجہ سے کہ وہ فکر کے قوانین سے بحث کرتی ہے اور یہ قوانین ہیں جن کے مطابق 'عقل' نے کائنات کی تشکیل کی ہے لیکن پھر وہ اپنے سارے دعووں کو درست استدلال کے قوانین کی حد تک محدود کر لیتی ہے کہ استدلال درست ہو بے شک اُس کا نتیجہ عملی حقیقت یا مادّی جھوٹ کی صورت میں بھی برآمد نہ ہو۔ جدید معروضیت پسند مثال پرست تو منطق کو علم الوجود والی قدیم مابعدالطبیعیات کا لبادہ یا بدل جانتے ہیں لیکن دوسرے لوگ اسے خطابت کی ایسی قسم سمجھتے ہیں جو بحث کی مہارت پیدا کرتی ہے تھوڑے عرصے کے لئے تو سطحی قسم کا مفاہمت آمیز توازن اس طرح قائم ہو گیا کہ معقولاتی منطق کے ساتھ جو ازمنہ وسطیٰ والوں نے ارسطو سے مستعار لی تھی صداقت کی دریافت

کی استقرائی منطق کا ضمیمہ لگا دیا گیا۔ اس منطق کو جان سٹارٹ مل نے اہلِ سائنس کے عمل سے اخذ کیا تھا لیکن جرمن فلسفے کے، ریاضیات کے، نفسیات کے طلباء نے گو آپس میں بے شک بہت لڑتے ہوں، استخراجی ثبوت اور استقرائی دریافت دونوں قسم کی روایتی منطق کے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا۔

منطق نظریہ ایک انتشار کا نقشہ پیش کرتا ہے اس کے موضوع، منشا یا دائرہ عمل کے بارے میں اتفاق رائے کم کم ہی پایا جاتا ہے یہ عدم اتفاق رسمی یا برائے نام نہیں ہے۔ وہ تو ہر عنوان کی بحث پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ایسے ابتدائی مسئلے کو لے لیجیے جیسے محاکمہ ہے اس نظریے کی ہر امکانی ترتیب کے حق میں سند نکل آئے گی۔ یہ محاکمے کی منطق میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور محاکمہ سرے سے منطقی چیز ہے ہی نہیں وہ تو ذاتی اور نفسیاتی معاملہ ہے اگر وہ منطقی چیز ہے تو پھر وہ مقدم ہے اور تصور اور استنباط دونوں اس کے تابع ہیں یا یہ کہ منطقی عملی ان کی پیداوار ہے۔ مبتدا اور خبر کا امتیاز لازم ہے۔ یہ امتیاز فضول ہے یا یہ کہ بعض صورتوں میں یہ امتیاز موجود ہے لیکن اس کی زیادہ اہمیت نہیں۔ جو لوگ مبتدا اور خبر کے رشتہ کو لازم جانتے ہیں اُن میں سے بعض کا خیال ہے کہ محاکمہ ایسی چیز کا تجزیہ ہے جو پہلے سے ان میں موجود ہے بعض کہتے ہیں کہ ان کی تحلیل سے کوئی تیسری چیز برآمد کرنے کا نام محاکمہ ہے۔ بعض کی دانست میں محاکمے کا موضوع ہمیشہ 'حقیقت' ہوتی ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ 'حقیقت' منطقی اعتبار سے دُور از کار شے ہے جو لوگ محاکمے کو مبتدا اور خبر کا رشتہ نہیں سمجھتے بلکہ عناصر کا رشتہ سمجھتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عناصر کا یہ رشتہ داخلی ہے بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ تو خارجی ہے۔ پھر ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ رشتہ کبھی داخلی ہوتا ہے اور کبھی خارجی۔

اگر منطق کا کوئی عملی مصرف بھی ہے تو الگ بات ہے ورنہ یہ تضادات تو اتنے ان گنت اور دیسے ہیں اور ایک دوسرے کی ایسی ضد ہیں کہ وہ فضول معلوم ہوتے ہیں اور اگر منطق عمل کا معاملہ ہے تو یہ بے تا جنگیاں بہت سنگین ہیں۔ وہ یہ ثابت کرتی ہیں کہ عقلی اختلاف و بے ربطی کی کوئی گہری وجہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عصرِ حاضر کا منطقی نظریہ وہ مقام ہے جہاں سارے فلسفیانہ اختلافات و تنازعات اکٹھے ہو جاتے ہیں اور مرکزِ توجہ بن جاتے ہیں۔ تجربے اور عقل کے حقیقی اور مثالی

کے رشتے کے روایتی تصور میں تبدیلی نے منطق پر کیا اثر ڈالا ہے؟

اس نے اول تو خود منطق کی نوعیت ہی پر اثر ڈالا ہے اگر فکر یا دانائی تجربے کی امداد کے ساتھ نئی تشکیل کا ذریعہ ہے تو پھر منطق فکر کی کارروائی کا تذکرہ ہونے کی حیثیت میں محض اشکالی چیز نہیں ہے وہ موضوع کی سچائی سے بے نیاز ہو کر صرف باضابطہ طور پر صحیح استدلال کے قوانین تک محدود نہیں ہو سکتی اور نہ اس کے برخلاف اس کا تعلق کائنات کے مضمر فکری سانچوں سے ہو سکتا ہے حالانکہ ہیگل کی منطق کا تقاضا یہی ہے اور نہ اسے اس سے بحث ہو سکتی ہے کہ اس خارجی فکری سانچے کے بارے میں انسانی فکر کے یکے بعد دیگرے کیا رویے رہے ہیں لوتسے بوزانکٹ اور علمیات سے متعلق دوسرے منطقیوں کی منطق اس سے بحث کرتی ہے اگر سوچ بچار تجربے کو سوچ سمجھ کر نئے سانچے میں ڈھالنے کا طریقہ ہے تو پھر منطق سوچ بچار کی کارروائیوں کی ایسی واضح اور منضبط تشکیل کا نام ہے جس کے طفیل منصوبہ نئی تشکیل کا کام آسانی اور خوش اسلوبی کے ساتھ جاری رہے۔ طلبا کی معروف زبان میں یوں سمجھئے کہ منطق سائنس بھی ہے اور آرٹ بھی۔ سائنس تو اس حد تک جس حد تک وہ اس طریقے کا باقاعدہ جانچا پرکھا بیان پیش کرتی ہے جس پر فکر واقعی چلتی ہے۔ آرٹ اس حد تک جس حد تک اس بیان کی بنیاد پر وہ ایسے طریق کار وضع کرتی ہے جن کی مدد سے مستقبل کی فکر ان کارروائیوں سے استفادہ کرے جو کامیابی سے ہمکنار ہوتی ہے اور ان کارروائیوں سے دامن بچائے جن کا انجام ناکامی ہے۔

یہی جواب اس قضیہ کا ہے کہ آیا منطق تجرباتی ہے یا معیاری، نفسیاتی ہے یا انضباطی دونوں ہی ہیں منطق کی بنیاد تجرباتی مواد کی ایک مقرر و موثر فراہمی پر ہے۔ انسان صدیوں سے غور و فکر کر رہے ہیں انہوں نے طرح طرح سے مشاہدہ کیا ہے، استنباط کیا ہے اور استدلال کیا ہے اور قسم قسم کے نتائج اخذ کئے ہیں۔ علم الانسان، دیومالا، قصہ کہانی اور رسموں کا مطالعہ، لسانیات اور قواعد، خطابت اور سابقہ منطقی مرکبات یہ سب ہمیں یہی بتلاتے ہیں کہ انسان نے کیسے سوچا ہے اور مختلف طرح کے غور و فکر کے کیا نتائج مرتب ہوئے۔ نفسیات بھی تجرباتی نفسیات اور مرضیاتی نفسیات دونوں ہی نے ہمارے اس علم میں بڑا اہم اضافہ کیا ہے کہ سوچ بچار کا کیا ڈھنگ ہوتا ہے اور اس سے کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ بالخصوص مختلف علوم کی نشو و نما کے

ریکارڈ سے تحقیق و تجربے کے ان ٹھوس طریقوں کا پتہ چلتا ہے جنہوں نے لوگوں کو جنہ بنائے راستوں سے بھٹکایا اور جو کامیاب ثابت ہوئے ریاضی سے تاریخ تک ہر علم مخصوص موضوعات پر مخصوص قسم کے سطحی طریق کار اور مخصوص قسم کے کامیاب طریق کار پیش کرتا ہے پس منطقی نظریے کے تحت تجرباتی مطالعے کا بڑا میدان پڑا ہے۔

تجربہ ہمیں صرف اتنا بتاتا ہے کہ انسانوں نے کس طرح سوچا ہے یا کس طرح سوچتے ہیں اور منطق کا تعلق معیاروں سے ہے کہ کس طرح سوچنا چاہیئے، یہ روایتی بیان ناکافی ہے۔ تجربے نے بتایا ہے کہ غور و فکر کی بعض صورتیں کسی منزل پر نہیں پہنچاتیں بلکہ اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ منضبط فریب اور حماقت میں پھنسا دیتی ہیں۔ غور و فکر کی بعض صورتیں تجربے سے ایسی ثابت ہوئی ہیں جن سے مفید اور پائدار انکشافات حاصل ہوتے ہیں۔ اصل میں تجربے ہی کے ذریعے تفتیش اور استنباط کے مختلف طریقوں کے مختلف نتائج کامیابی سے دکھائے جا سکتے ہیں۔ تجرباتی اور معیاری یعنی "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیئے" کے امتیاز کی طوطے کی طرح رٹ لگاتے رہنا غور و فکر کے سب سے اہم پہلو کو جو تجرباتی لحاظ سے سب سے اہم ہے، نظر انداز کرنا ہے یعنی کامیابی اور ناکامی کی صورتوں کی کھلی نمائش، دوسرے لفظوں میں بھلے غور و فکر اور برے غور و فکر کا مظاہرہ۔ جو شخص اس تجرباتی مظاہرہ کا قائل ہے اسے اس مواد کی قلت کی شکایت نہیں ہوگی جس سے ایک باضابطہ آرٹ ترتیب دیا جا سکتا ہے واقعی فکر کے تجرباتی شواہد پر جتنا غور کیا جاتا ہے اتنا ہی غور و فکر کے ان مخصوص پہلوؤں کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے جو کامیابی اور ناکامی کا موجب بنتے ہیں۔ علت و معلول کے اس رشتے سے جب تجرباتی اعتبار سے اس کا تعین ہو جاتا ہے۔ غور و فکر کے فن کے معیار اور ضابطے نشو و نما پاتے ہیں۔

ریاضی کو اکثر ایک خالصتاً معیاری غور و فکر کی مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس کا انحصار نہ بنائے معیاروں اور فوق التجربی مواد پر ہوتا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو طالب علم تاریخی اعتبار سے کسی معاملے کو جانچتا ہے وہ اس نتیجے سے کس طرح دامن بچا سکتا ہے کہ ریاضی کی حیثیت ویسی ہی تجرباتی ہوتی ہے جیسی دھات صاف کرنے کے کام کی ہوتی ہے لوگوں نے اشیا کو گننا ماپنا اسی انداز سے شروع کیا تھا جس انداز سے انہیں کوٹنا اور ملانا

شروع کیا تھا ایک بات سے دوسری بات کا راستہ ملا۔ بعض طریقے کامیاب رہے، بعض فوری عملی معنوں میں نہیں بلکہ ان معنوں میں کہ وہ دلچسپ تھے، انہوں نے توجہ کو اکسایا اور بہتر بنانے کی کوششوں کی ترغیب دی۔ لیکن ہے آج کل کا کوئی ریاضیات کا منطقی ریاضی کا نقشہ اس طرح پیش کرے جیسے وہ کسی خالص منطق کے گوشت پوست سے بنے ہوئے رئیس دیوتا کے دماغ سے یکبارگی سامنے نکل آئی تھی۔ تاہم یہ نقشہ طویل تاریخی نشو و نما کی پیداوار ہے جس میں ہر طرح کے تجربے آزمائے گئے ہیں کوئی کسی راستہ پر گیا کسی نے کوئی راستہ نکالا۔ بعض مشقیں اور کارروائیاں پراگندہ ہو کر رہ گئیں۔ بعض نے کامیاب وضاحتیں اور تفسیریں کیں اور مفید نتائج پیدا کئے۔ یہ ایسی تاریخ ہے جس میں تجرباتی کامیابی و ناکامی کی بنیاد پر مواد پر اور طریق کار کا پیہم انتخاب اور اس پر کام ہوا ہے۔

مبینہ معیاری و بدیہی ریاضی کا نقشہ دراصل صدیوں کی ریاضت کا حاصل ہے دھاتیں صاف کرنے کا کام کرنے والا اگر کچی دھاتوں کو صاف کرنے کے انتہائی ترقی یافتہ طریق کار سے بحث کرے تو وہ بھی فی الحقیقت اسی طرح چلے گا۔ وہ بھی تو ان طریقوں میں جو زمانۂ سابق میں بہترین پائے گئے تھے انتخاب کرتا ہے۔ انہیں مانجھتا ہے، ترتیب دیتا ہے۔ منطق انسانی نقطۂ نگاہ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے کہ اسے تجرباتی طریقے دریافت کیا گیا ہے اور تجربے کو اس میں برتا جاتا ہے۔ اس طرح سے دیکھئے تو منطقی نظریے کا مسئلہ اس کے سوا کیا ہے کہ تجربے کی سوچی سمجھی نئی تشکیل سے منطق تحقیق و تجسس کے دانا طریق کار کو ترقی دینے اور برتنے کے کیا امکانات ہیں اور یہ گویا اسی بات کو جو عمومی انداز میں کہی جا چکی ہے تخصیصی انداز میں دہراتا ہے اور یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس قسم کی منطق ریاضی اور علم طبیعی کے سلسلے میں تو نشو و نما پا گئی ہے۔ لیکن اخلاقی اور سیاسی معاملات میں یہ دانا طریق کار یعنی اس قسم کی منطق ابھی وضع نہیں ہو پائی ہے۔

بغیر بحث و استدلال کئے ہم منطق کے اس تصور کو مانے لیتے ہیں اور اس کے چند خاص اوصاف سے بحث کرتے ہیں۔ اوّل غور و فکر کی ابتدا تاکہ اس منطق پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ جو تجربے کا دانائی سے ہدایت و رہنمائی کا طریق کار ہو گی۔ تجربے کے بارے میں جو کچھ کہا جا چکا ہے کہ وہ اوّلاً طرز عمل کا معاملہ ہے، محرک حس کا معاملہ ہے، اسی سلسلے کی بات یہ ہے کہ

غور و فکر تجربے کی ان مخصوص آویزشوں سے آغاز کرتا ہے جو مشکل و پریشانی کا موجب بنتی ہیں۔ لوگ عام قدرتی حالات میں جب وہ کسی آفت سے دوچار نہ ہوں اور کسی مشکل پر قابو پانا نہ ہو تو سوچ بچار نہیں کرتے۔ بغیر کسی کوشش کے کامیابی اور اطمینان کی زندگی غور و فکر سے خالی زندگی ہو گی اور یہی حالت اس زندگی کی ہو گی جس میں آرام سے ہمہ گیر غلبہ و اقتدار حاصل ہو جائے جو ہستیاں غور و فکر کرتی ہیں وہ ایسی ہستیاں ہوتی ہیں جن کی زندگی اتنی گھری ہوئی اور جکڑی ہوئی ہوتی ہے کہ وہ سیدھے سبھاؤ کوئی راہِ عمل اختیار کر کے کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتے۔ لوگ اس وقت بھی سوچنے پر مائل نہیں ہوتے جب وہ مشکلات میں گھرے ہوں مگر ان کے لئے عمل کی راہ صاحبِ اختیار متعین کریں۔ سپاہیوں کو ان گنت مشکلات اور پابندیوں کا سامنا ہوتا ہے۔ لیکن سپاہی صفت لوگوں (ارسطو کے قول کے مطابق) کی یہ شہرت نہیں ہے کہ وہ مفکر ہوتے ہیں۔ ان کے لئے دوسرے لوگ، اونچے لوگ سوچتے ہیں۔ یہ بات موجودہ اقتصادی حالات میں محنت مزدوری کرنے والے بہت سے لوگوں کے سلسلے میں بھی بہت صحیح ہے۔ مشکلات غور و فکر کا موقعہ اسی صورت میں فراہم کرتی ہیں کہ غور و فکر کے بغیر چارہ نہ رہے۔ جب اسی میں نجات کی راہ نظر آئے۔ جب کبھی باہر سے کوئی حکم چلایا جاتا ہے تو غور و فکر کی صورت مشکوک و مذموم بن جاتی ہے۔

تاہم غور و فکر مشکلات کے ذاتی حل کا کوئی واحد راستہ نہیں ہے۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے خواب، خواب و خیال، جذباتی مثال آفرینیاں یہ وہ راستے ہیں جو پریشانی اور آویزش کے کرب سے بچنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں۔ جدید نفسیات کی رُو سے بہت سی باقاعدہ خود فریبیوں اور ذہنی اختلافات، شاید خود ہسٹریا کی بھی ابتدا اس طرح ہوتی ہے کہ دقت خیز متصادم عوامل اور الجھنوں سے بچ نکلنے کی کسی ترکیب کی تلاش ہوتی ہے۔ ان باتوں سے اُن چند خصوصیات کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے، جو مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے سلسلے میں غور و فکر کے لئے ضروری ہیں۔ اوپر کی قسم کے جن حلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ آویزش اور مسائل سے نجات نہیں دلاتے۔ بس وہ ان کے احساس سے نجات دلا دیتے ہیں وہ شعور پر پردہ ڈال دیتے ہیں۔ چونکہ آویزش حقیقت میں باقی رہتی ہے اور خیال ہی خیال میں اس سے نجات حاصل کی جاتی ہے اس لئے اختلال پیدا ہوتے ہیں۔

پس غور و فکر کی پہلی امتیازی خصوصیت ہے حقائق سے آنکھیں چار کرنا، تحقیق و تدقیق اور وسیع جہان بین، مشاہدہ معرکۂ غور و فکر کے کامیاب عمل کو (اور ان منطقیات کو جو اس عمل کی تشکیل و ترجمانی کرتی ہیں) سب سے زیادہ ضرر اس عادت نے پہنچایا ہے کہ مشاہدے کو غور و فکر کے دائرے سے باہر اور ایک الگ چیز سمجھا جاتا ہے اور غور و فکر کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ نئی حقیقتوں کے مشاہدے سے بے نیاز دماغ کے اندر چکر لگانے والی کوئی چیز ہے۔ اس قسم کے غور و فکر، سے قرب رکھنے والی جو صورت بھی ہے وہ دراصل اسی فرار اور خود فریبی کے طریق کار کی طرف رجوع ہے جس کا ابھی ذکر ہوا، صورت حال کے پریشان کن گوشوں کی جگہ وہ تحقیق کے ان معانی کا نقشہ جما دیتی ہے جو جذباتی اعتبار سے گوارا ہوتے ہیں اور عقلی اعتبار سے باہم میل کھاتے ہیں وہ اس قسم کی مثال پرستی کی طرف لے جاتی ہے جسے بجا طور پر ذہنی خواب خرامی کا نام دیا گیا ہے وہ ایسے مفکروں کا طبقہ پیدا کرتی ہے جو عمل سے بیگانہ ہوتے ہیں اور اس لئے اپنی فکر کو برت کر پرکھنے سے بھی بیگانہ رہتے ہیں، معاشرتی اعتبار سے برتر اور غیر ذمہ دار طبقہ۔ یہ وہ کیفیت ہے جس نے نظریہ اور عمل میں افسوسناک تفریق پیدا کر رکھی ہے۔ ایک طرف تو نظریے کو نامعقول حد تک سر چڑھایا جاتا ہے اور دوسری طرف اس سے نامعقول حد تک بیزاری برتی جاتی ہے۔ یہ کیفیت مروج عمل پر اس کی شقاوتوں اور مردہ ضابطہ بندیوں سمیت صادر کرتی ہے۔ اس لئے کہ اس نے غور و فکر اور نظریے کو ایک الگ تھلگ اور بلند و بالا منتقل کر دیا ہے گویا مثال پرستی نے مادہ پرستی سے سازباز کر رکھی ہے کہ واقعی زندگی لٹی پٹی اور انصاف سے محروم رہے۔

حقائق و واقعات سے دوچار ہونے سے غور و فکر کی قطع تعلقی اس قسم کے مشاہدے کو فروغ بخشتی ہے جس میں محض ہے۔ حقائق و واقعات اکٹھے کر لئے جاتے ہیں، جس میں محض تفاصیل میں سر کھپایا جاتا ہے لیکن کبھی ان کے معنی اور نتائج کے بارے میں تجسس نہیں کیا جاتا۔ کتنا محفوظ مشغلہ ہے کیونکہ اس میں کبھی یہ تو نہیں سوچا جاتا کہ مشاہدہ کی ہوئی حقیقتوں کو صورت حال بدلنے کے کسی منصوبے میں بھی استعمال کرنا چاہیئے جس غور و فکر کو تجربے کی نئی تشکیل کرنے کے طریق کار کی حیثیت حاصل ہے اس کا رویہ مشاہدہ حقائق کے بارے میں یہ ہے کہ

یہ مشاہدہ ایک ناگزیر اقدام کی حیثیت رکھتا ہے، مسئلے کی تعریف کرنے کے معاملے میں خرابی کا تعین کرنے کے معاملے میں اور مبہم سا جذباتی احساس نہیں بلکہ یہ واضح احساس پیدا کرنے کے معاملے میں کہ مشکل کیا ہے اور کہاں پنہاں ہے؛ یہ مشاہدہ بے مقصد، بے معنی اور متفرق نہیں ہوتا بلکہ ایک مخصوص اور طے شدہ مقصد ہوتا ہے جس کا تعین اس دکھ درد سے ہوتا ہے جو اس راہ میں جھیلنے پڑتے ہیں مقصد یہ ہوتا ہے کہ پریشان کن اور الجھی ہوئی صورت حال کو اس طرح واضح کر دیا جائے کہ اس سے نپٹنے کے معقول راستے سوجھ جائیں جب سائنس داں بے مقصد مشاہدے میں مشغول نظر آئے تو سمجھ لیجیے کہ اسے مسائل سے تحقیق و تجسس کے سرچشموں اور رہنماؤں کے طور پر اتنا شغف ہے کہ جہاں بظاہر کوئی مسئلہ نہیں ہے وہاں بھی وہ مسئلہ پیدا کرنے کی فکر میں ہے یوں کہیے کہ وہ خود خرابی کی تلاش میں ہے تاکہ اس سے نپٹنے میں جو مزا ہے وہ اسے حاصل ہو۔

پس ٹھوس حقیقت کا مخصوص و وسیع مشاہدہ نہ صرف کسی مسئلے یا مشکل کے شعور سے بلکہ مشکل کے مفہوم و معنی کے ایک مبہم سے شعور سے بھی پیوست ہوتا ہے یعنی اس سے کہ اس مشکل کی اس سے پیدا ہونے والے تجربے میں کیا اہمیت یا معنویت ہے وہ ایک طرح سے آنے والے واقعے کی پیش گوئی یا خبر ہوتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ آفت منڈلا رہی ہے، تو بہت صحیح زبان بولتے ہیں اور جب ہم آفت کے آثار کے مشاہدے میں مصروف ہوتے ہیں تو ہم ساتھ ساتھ کچھ توقع کا اظہار بھی کرتے ہیں، پیش گوئی بھی کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم ایک خیال کی تشکیل کرتے ہیں، معنی سے آگاہی حاصل کر رہے ہوتے ہیں۔ جب آفت سر پر منڈلا نہ رہی ہو بلکہ ٹوٹ پڑی ہو، موجود اور مکمل حقیقت ہو تو پھر ہم منسوب ہو کر رہ جاتے ہیں۔ پھر ہم سوچ بچار نہیں کرتے بلکہ مایوسی کا شکار ہو جاتے ہیں جس قسم کی آفت غور و فکر کو اکساتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے جو دھیمی ہو اور ابھر رہی ہو اور جتنا کچھ ظاہر ہو چکا ہو اسے ایک نشانی کے طور پر برتا جا سکے اور یہ استنباط کیا جا سکے آئندہ کیا ہونے والا ہے جب ہم دانائی سے مشاہدہ کرتے ہیں تو اندیشہ اور ادراک دونوں ہی صورتیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں، ہم چوکنے رہتے ہیں کہ ابھی اور کچھ ہونے والا ہے۔ تجسس، تحقیق، تفتیش ان کا مرکز توجہ جتنا گزشتہ ہوتا ہے اتنا ہی آئندہ بھی ہوتا ہے۔ اول الذکر میں دانائی سے دلچسپی لینا گویا اس بات میں دلچسپی لینا ہوتا ہے کہ موخر الذکر کے بارے میں استنباط کرنے کی غرض

سے شواہد اشارے جمع کئے ہیں، مشاہدہ تشخیص کا نام ہے اور تشخیص میں پیش گوئی اور تیاری سے دلچسپی کا پہلو مضمر ہے۔ وہ پہلے ہی سے ردِ عمل کرنے کا ایک ایک رویہ پیدا کر دیتا ہے تاکہ ہم اچانک نہ پکڑے جائیں۔

وہ جو پہلے سے موجود نہیں ہے، وہ جس کی پہلے سے بس پیش گوئی اور استنباط ہو سکتا ہے اس کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی حیثیت حقیقت کی، ایک موجود چیز کی نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی کی ایک خیال کی حیثیت ہوتی ہے۔ خیالات اگر وہ ایسے نہیں ہیں جو فرار اور پناہ کی خواہش کے تحت جذباتیت زدہ یاد سے ترتیب پاتے ہیں تو پھر وہ آنے والے واقعات کی پیش گوئیاں ہوتے ہیں جو ایک ابھرتی ہوئی صورت حال کے حقائق کے مشاہدے سے تحریک پاتی ہیں۔ لوہار اپنے لوہے کو، اس کے رنگ اور ساخت کو یہ معلوم کرنے کے لئے مشاہدہ کرتا ہے کہ اب وہ کس شکل میں ڈھلا چاہتا ہے۔ طبیب اپنے مریض کو یہ معلوم کرنے کی غرض سے مشاہدہ کرتا ہے کہ تبدیلی کی کیا علامات ہیں اور کیا رخ اختیار کر رہی ہیں۔ سائنس داں اپنی توجہ اپنی تجربہ گاہ کے سامان پہ مرکوز رکھتا ہے یہ کھوج لگانے کے لئے کہ خاص حالات کے تحت کیا کچھ رونما ہوگا۔ یہی واقعہ کہ مشاہدہ معقود بالذات نہیں بلکہ شواہد علامات کی جستجو ہے بتاتا ہے کہ مشاہدے کے پہلو بہ پہلو استنباط پیش گوئی مختصر یہ کہ ایک سوچ، ایک خیال یا تصور بھی نشو ونما پاتا ہے۔

زیادہ ٹیکنیکل بحث ہو تو یہ مطالعہ بہت مفید ہو سکتا ہے کہ زیرِ مشاہدہ حقیقت اور ایجاد کردہ خیال یا معنی کے درمیان منطقی مطابقت سے روایتی فلسفے کے بعض خاص مسائل اور معمول مثلاً ملکے میں مبتدا اور خبر کے مسئلے پر، علم میں موضوع اور معروض کے مسئلے پر اور "حقیقی" اور "مثالی" کے مسئلہ پر بالعموم کیا روشنی پڑتی ہے۔ لیکن اس وقت ہم صرف یہ اشارہ کرنے پر قناعت کریں گے کہ تجربے میں زیرِ مشاہدہ حقیقت اور ایجاد کردہ تصوّر کی ابتدا اور عمل میں لازم و ملزوم ہونے کا یہ نقطۂ نظر ہمیں ایسے مقام پر لا کھڑا کرتا ہے کہ خیالات، معانی، تصورات یا تخصیص کے ساتھ ذہنی عمل کے بارے میں جو لفظ بھی استعمال کیا جائے اس کے متعلق ہم بعض اہم نتائج قبول کر لیتے ہیں چونکہ وہ کسی واقع ہونے والے یا انجام پانے والے واقعے کے اشارے ہوتے ہیں؛ اس لئے (جیسا کہ ہم عموماً آدرشوں کے بارے میں دیکھ چکے ہیں) ان کی حیثیت

ایسے پلیٹ فارموں کی ہوتی ہے جہاں کھڑے ہو کر ہونے والے واقعے کے بارے میں ردِ عمل کیا جا سکتا ہے جس شخص کو یہ پتہ چل جاتا ہے کہ اس کی مصیبت کا سبب وہ گاڑی ہے جو اس پر چڑھی آ رہی ہے۔ ممکن ہے یہ اسے بعد از وقت پتا چلے لیکن اگر اس کا پیش گو یانہ ادراک بر وقت ظہور کرے تو اسے ایسا قدم اٹھانے کی بنیاد میسر آ جاتی ہے جس سے سر پہ منڈلاتے سانحے کی روک تھام ہو جائے۔ چونکہ اسے پہلے سے انجام نظر آ جاتا ہے اس لئے وہ ایسا قدم اٹھا سکتا ہے کہ صورتِ حال کسی اور طرح انجام پذیر ہو۔ ہر دانا غور و فکر کا مطلب یہی لیتا ہے کہ آزادیٔ عمل میں اضافہ ہو، اتفاق اور حادثے سے نجات ملے۔ فکر، ردِ عمل کا ایک الگ طریقہ سمجھانے کی ترجمان ہے اگر دانائی سے مشاہدہ کر کے مستقبل کے بارے میں استنباط نہ کیا جائے تو اس صورت میں جو ردِ عمل ہوتا ہے اس سے اس ردِ عمل کی نوعیت بالکل مختلف ہوتی ہے۔

اب یوں ہے کہ عمل کا ایک طریق کار، ردِ عمل کی ایک صورت جس کا منشا ایک خاص نتیجہ پیدا کرنا ہو یعنی لوہار اپنے گرم لوہے کو ایک خاص شکل میں ڈھال سکے، طبیب مریض کا اس طرح علاج کر سکے کہ اس کی شفایابی آسان ہو جائے، تجربہ کرنے والا سائنس داں ایسا نتیجہ مرتب کر سکے جس کا اطلاق دوسرے امور پر ہو سکے؛ یہ سب صورتیں معاملے کی نوعیت کے اعتبار سے اس وقت تک عارضی اور غیر یقینی ہیں جب تک اس کے نتائج دیکھ کر اسے پرکھ نہ لیا جائے۔ نظریۂ صداقت میں یہ واقعہ کیا معنی رکھتا ہے یہ تو آگے چل کر بحث کی جائے گی۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہوگا کہ تصورات نظریات، نظام بے شک وہ کتنے ہی بلے جوڑے اور مربوط ہوں مفروضے سمجھے جانے چاہئیں۔ انہیں قطعیات کے طور پر نہیں بلکہ ان افعال کی بنیادوں کے طور پر قبول کرنا چاہیے جن سے ان کا کھرا کھوٹا کھلتا ہے۔ اس حقیقت کا ادراک گویا ذہن سے بندھے ٹکے کلیوں کا اخراج ہے۔ یہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تصورات و نظریات اور فکری نظاموں کے بارے میں ہمیشہ یہ گنجائش رہتی ہے کہ انہیں برتنے کے ساتھ ساتھ مانجھا اور سنوارا جا سکے۔ یہ اس سبق کو ذہن نشین کراتا ہے کہ جس طرح ہم انہیں صحیح ثابت کرنے کے موقعوں کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اسی طرح انہیں بدلنے کے اشاروں کے بارے میں بھی چوکنا رہنا چاہیے۔ وہ تو اوزار ہوتے ہیں۔ باقی سب اوزاروں کی طرح ان کی قدر و قیمت بھی فی نفسہٖ ان میں نہیں بلکہ ان کی اس صلاحیت کار

ہوتی ہے جس کا اظہار ان کے استعمال سے پیدا شدہ نتائج میں ہوتا ہے۔

تاہم تحقیق آزادانہ اسی صورت میں ہوتی ہے کہ آگاہی سے اتنا شغف بڑھ جائے غور و فکر کو بنفسہٖ قابلِ قدر سمجھا جانے لگے یہ سمجھا جانے لگے کہ اس میں اپنی ایک جمالیاتی اور اخلاقی دلکشی ہے۔ چونکہ آگاہی اپنی ذات میں مکمل اور قطعی نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ صورت حال کی نئی تشکیل کی جائے اس لئے ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ اسے کسی پہلے بنائے منشا یا تعصب کی خاطر استعمال کیا جائے گا۔ اس صورت میں تفکر درجۂ تکمیل حاصل نہیں کرتا۔ اس میں کوتاہی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ پہلے ہی سے کسی خاص نتیجہ پر پہنچنے کا ذمے چکا ہوتا ہے اس لئے اس سے خلوص کا رنگ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ ہر آگاہی کا مقصد اس سے ماورا ہوتا ہے ایک بات ہے لیکن یہ کہنا دوسری بات ہے بلکہ اس کی الٹ بات ہے کہ آگاہی کے فعل کا ایک مقصد ہوتا ہے جو پہلے ہی سے اس کی منزل قرار پا جاتا ہے اور یہ کہنا تو اور بھی نادرست ہے کہ غور و فکر کی غایتی نوعیت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مقصد اس نجی یک طرفہ فائدے کا حصول ہے جس پر آدمی کا دل آ گیا ہے۔ مقصد میں جو بھی کوتاہی ہو اصل میں وہ خود غور و فکر کے عمل کی کوئی کوتاہی ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ عمل پوری طرح حرکت میں نہیں آتا اور نشو و نما نہیں پاتا بلکہ رکا ہوا گھٹا گھٹا ہوتا ہے اور اس میں خلل پڑتا ہے۔ بس ایک ہی صورت حال ہے جس میں آگاہی کو پوری طرح تحریک ملتی ہے۔ وہ صورتِ حال وہ ہے جس میں مقصد تحقیق اور جانچ پرکھ کے عمل کے دوران میں نشو و نما پاتا ہے۔

پس معروضی اور غیر جانبدار تحقیق کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ آگاہی اپنی ذات میں بند اور غیر ذمہ دار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے طے شدہ کوئی مقصد نہیں ہوا کرتا جو نئی تشکیل افکار اور اطلاق کی سرگرمیوں کو پابہ زنجیر کر دے۔ تحقیق کو تو آزادی کی راہ پر ڈالا جاتا ہے اسے اس راہ پر ڈالا جاتا ہے کہ جو بھی واقعہ مسئلے یا تقاضے سے متعلق ہے، اس پر توجہ دی جائے اور جو بھی انسان کسی کھوج کا امکان رکھتا ہے اُس کا تعاقب کیا جائے۔ آزاد تحقیق کی راہ میں اتنی دیواریں ہیں اور اتنی ٹھوس ہیں کہ نوعِ انسان کو مبارکباد دینی چاہیئے کہ تحقیق و تجسس کا فعل بنفسہٖ ایک کیف آور پُرشوق مشغلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ انسان

کی سپردگی کی ساری جبلتوں کو اپنے اندر سمیٹ لے۔

جس حد تک فکر معاشرتی رواج کے طے کردہ مقاصد کی پابند نہیں رہتی، اسی حد تک کام کاج کے معاملے میں معاشرتی تفریق پیدا ہو جاتی ہے۔ تحقیق و تجسس بعض اشخاص کے لئے زندگی کی غالب مصروفیت بن گئی ہے لیکن اس سے صرف سطحی طور پر اس خیال کی توثیق ہوتی ہے کہ نظریہ اور علم اپنا مقصد آپ ہیں۔ اضافی معنوں میں بات کی جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ بعض اشخاص کے لئے صرف اپنا مقصد آپ ہیں لیکن یہ اشخاص کام کاج کی معاشرتی تفریق کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کے تخصیصی مطالعے پر اسی صورت میں بھروسہ کیا جا سکتا ہے کہ دوسرے معاشرتی مشاغل سے ان کا بے روک ٹوک ربط و ضبط ہو، دوسروں کے مسائل کا انہیں احساس ہو اور وہ اپنے اخذ کردہ نتائج ان کی طرف اس غرض سے منتقل کریں کہ عمل کی دنیا میں انہیں وسیع پیمانے پر برتا جائے۔ جب معرکہ آگاہی میں مخصوص طور پر مصروف حضرات کی اس معاشرتی رشتہ داری کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور یہ طبقہ سب سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے تو تحقیق اپنا منشا اور تحریک کھو بیٹھتی ہے۔ وہ لاحاصل تخصیصی مطالعہ بن کر رہ جاتی ہے، ایک قسم کا ذہنی مشغلہ جس میں معاشرتی طور پر "غائب دماغ" لوگ مصروف رہتے ہیں۔ سائنس کے نام پر تفاصیل کا انبار لگا دیا جاتا ہے اور نظاموں کی ژولیدہ و پیچیدہ جدلیاتی صورتیں نمودار ہوتی ہیں پھر اس مشغلے کو صداقت برائے صداقت کا بھاری بھرکم نام دے کر عقلی جامہ پہنایا جاتا ہے۔ لیکن جب سچے علم کا راستہ پھر اختیار کیا جاتا ہے تو ان باتوں کو ایک طرف رکھ کر فراموش کر دیا جاتا ہے وہ خود پسند اور غیر ذمہ دار لوگوں کی قلابازیاں ثابت ہوتی ہیں۔ غیر جانبدار معروضی تحقیق کی ایک ہی ضمانت ہے وہ یہ کہ تحقیق کرنے والا ان لوگوں کے مسائل و ضروریات کا جن سے وہ تعلق رکھتا ہے، معاشرتی سطح پر احساس رکھتا ہو۔

چونکہ غایتی نظریہ معروضی اور غیر جانبدار تحقیق کے لئے بہت سازگار ہے، اس لئے بعض نقادوں کے تاثرات کے برخلاف وہ استخراج کے ساز و سامان پر بہت تکیہ کرتا ہے۔ یہ عجیب تصور ہے کہ چونکہ ایک شخص یہ کہتا ہے کہ تصورات تعریفوں، تعمیموں اور قسم بندیوں اور اُن کے مضمرات کا فروغ کامل بالذات نہیں پس اس لئے آدمی استخراجی عمل کو نہیں گانٹھتا یا

اس کی افادیت اور ضرورت سے منکر ہے۔ غایتی نظریہ کسی قدر احتیاط سے صرف اتنا بتلانے کی کوشش کرتا ہے کہ قدر و قیمت کس چیز میں پنہاں ہے اور کہاں اسے تلاش کرنا غلط ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ آگاہی کا آغاز ان مخصوص مشاہدات سے ہوتا ہے جو مسئلے کا تعین کرتے ہیں اور انجام ان مخصوص مشاہدات پر ہوتا ہے جو اس مسئلے کے حل کے لئے ایک مفروضے کو آزماتے ہیں لیکن یہ کہ وہ خیال، وہ مفہوم جس کی طرف ابتدائی مشاہدات اشارہ کرتے ہیں اور اختتامی مشاہدات جسے آزما کر دیکھتے ہیں وہ خود گہری چھان بین اور طویل ارتقائی عمل کا مطالبہ کرتا ہے، اس سے تو یہ نظریہ انکار نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ انجن ایک وسیلہ ہے، یہ کہ وہ ایک ضرورت اور اس کی تکمیل کے درمیان واسطہ ہے انجن کی دقیق و وسیع تعمیر کی قیمت گھٹانا نہیں ہے اور نہ ان معادن اوزار اور کارروائیوں کی ضرورت کی تحقیر ہے جو اس تعمیر میں اضافوں کی غرض سے استعمال ہوئے بلکہ یوں کہا جائے گا کہ چونکہ انجن تجربے کی دنیا میں ایک واسطہ ہے نہ کہ کوئی ابتدائی یا حتمی چیز لہٰذا اس کی شکل و ساخت کے بنانے سنوارنے پر زیادہ توجہ صرف نہیں کی جا سکتی۔

ریاضی جیسا استخراجی علم طریق کار کی تکمیل کا ترجمان ہے کہ ایک طریق کار ان لوگوں کے سامنے جو اس سے واسطہ رکھتے ہیں اپنا مقصد آپ بن کر آئے، یہ اتنی ہی تعجب خیز بات ہے جتنی یہ بات کہ کسی اوزار بنانے کا کوئی الگ مصرف ہونا چاہیئے۔ ایسا شاذونادر ہی ہوتا ہے کہ جو لوگ ایک اوزار ایجاد کرتے ہیں اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچاتے ہیں وہ اسے استعمال بھی کریں۔ البتہ مادی اور ذہنی آلۂ کار وضع کرنے میں ایک فرق ہے۔ ذہنی آلۂ کار فوری اور ظاہری استعمال سے آگے کی چیز ہے۔ خود طریق کار کی تکمیل میں فنکارانہ دلچسپی کا پہلو ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک تہذیب کے یادگار آلات اوزار خود بہترین فن کے نمونے بن جائیں لیکن عملی نقطۂ نظر سے یہ فرق یہ ظاہر کرتا ہے کہ آلۂ کار ہونے کے اعتبار سے ذہنی آلۂ کار کا فائدہ زیادہ ہے۔ چونکہ کسی خاص استعمال کو پیش نظر رکھ کر وہ نہیں بنایا جاتا، چونکہ وہ ایک بہت عمومی قسم کا آلہ ہوتا ہے اس لئے اس میں یہ زیادہ گنجائش ہوتی ہے کہ اُسے ایسے استعمال میں لایا جائے جس کی پہلے سے توقع نہیں تھی اسے ان مسائل سے نبٹنے میں برتا جا سکتا ہے۔ جن کی پہلے سے خبر نہیں تھی۔ ذہن پہلے ہی سے ہر قسم کے ذہنی مرحلے کے لئے تیار ہوتا ہے اور جب نیا مسئلہ

پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے خاص آلۂ کار کی تیاری کا انتظار کرنا نہیں پڑتا۔

اگر ایک تجربے کا دوسرے تجربات سے اطلاق ممکن ہے تو تجرید ناگزیر ہے۔ ہر مادی تجربہ اپنی کُل شکل میں منفرد ہوتا ہے اس کا ثانی نہیں ہوتا۔ مکمل مادی شکل میں اسے دیکھئے تو وہ کوئی سبق نہیں دیتا، کوئی روشنی نہیں ڈالتا جسے تجرید کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسری چیز کو گرفت میں لانے میں جو وہ مدد کرتا ہے اس کی وجہ سے اس کے کسی گوشے کو منتخب کر لیا جاتا ہے۔ بنفسہٖ وہ ایک مسلا مسلایا اکڑا ہوتا ہے۔ جس جیتے جاگتے کُل سے اسے اخذ کیا جاتا ہے اس کا وہ پورا بدل نہیں ہو سکتا لیکن عملی اعتبار سے دیکھئے تو یہ اُس واحد طریقے کا ترجمان ہے جس طریقے سے ایک تجربے کو کسی دوسرے تجربے کے کارآمد بنایا جا سکتا ہے۔ یہ واحد طریقہ ہے جس سے کوئی بصیرت افزو بات اخذ کی جا سکتی ہے جسے جھوٹی یا مذموم تجریدیت کہتے ہیں۔ وہ اس بات کی علامت ہے کہ الگ کئے ہوئے جزو کے عمل کو فراموش اور نظرانداز کر دیا گیا ہے کہ اس کی بنفسہٖ یوں قدر و عزت کی جاتی ہے جیسے وہ اس مکدّر اور بے قاعدہ مادّے سے تعلق نہیں رکھتا جس سے اسے کشید کیا گیا تھا بلکہ کسی بلند و برتر سلسلے سے تعلق رکھتا ہے۔ ساخت کے اعتبار سے نہیں اپنے عمل کے اعتبار سے دیکھا جائے تو تجرید کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو ایک تجربے سے دوسرے تجربے میں منتقل ہونے کے لئے رہائی مل گئی ہے۔ تجرید رہائی کا نام ہے۔ ایک تجرید جتنی زیادہ نظری اور مجرد ہوتی ہے یا اس چیز سے جسے مادی شکل و صورت میں تجرید کیا جا چکا ہے جتنی زیادہ الگ ہوتی ہے، اتنی ہی زیادہ اُس میں بے پایاں سلسلہ اشیاء کی اُن صورتوں سے نبٹنے کی صلاحیت ہوتی ہے جو بعد میں نمودار ہوتی ہیں۔ قدیم ریاضی اور طبیعیات ٹھوس مادی تجربے سے جتنے قریب تھے اتنے جدید ریاضی اور طبیعیات نہیں ہیں۔ اسی باعث تو ان میں اُن مادی حالتوں کی بصیرت بخشنے اور تسخیر کا طریقہ بتانے کی صلاحیت کم تھی جو نئی نئی اور غیر متوقع صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں۔

تجرید اور تعمیم کو ہمیشہ ہم رشتہ تسلیم کیا گیا ہے یوں کہنا چاہیئے کہ وہ ایک ہی عمل کے مثبت اور منفی پہلو ہیں۔ تجرید کسی جزو کو رہائی عطا کرتی ہے کہ اسے استعمال کیا جا سکے تعمیم ہی استعمال ہے وہ اسے لے کر چلتی ہے اور پھیلاتی ہے وہ ہمیشہ کسی نہ کسی طور اندھیرے میں تند

لگانے کے مترادف ہوتی ہے۔ وہ تو ایک جوکھم ہے۔ پہلے سے کوئی اطمینان نہیں ہوتا کہ ایک مادی حالت سے جو اخذ کیا گیا ہے اسے کسی دوسری انفرادی حالت میں کامیابی سے استعمال کیا جا سکتا ہے چونکہ یہ دوسری حالتیں اپنی اپنی انفرادی اور ٹھوس حیثیت رکھتی ہیں اس لئے انہیں آپس میں غیر مشابہ ہونا چاہیے۔ اڑنے کی خصلت ایک دیکھی بھالی چڑیا سے اخذ کر لی جاتی ہے اس تجرید کو سے کر آگے چلتے ہیں اور چمگادڑ پر اس کا اطلاق کر دیتے ہیں اور اس صنعت کے اطلاق کے پیشِ نظر یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ چڑیا کے کچھ اور خصائل بھی رکھتی ہوگی۔ یہ حقیر سی مثال تعمیم کی ماہیت کو ظاہر کر دیتی ہے اور یہ بھی دکھا دیتی ہے کہ اس کارروائی میں کتنے خطرے ہیں۔ وہ کسی سابق تجربے سے مرتب کئے ہوئے نتیجے کو کسی نئے تجربے کی قبولیت و توجیہہ کے لئے منتقل کرتی ہے، پھیلاتی ہے، اطلاق کر کے دیکھتی ہے۔ استخراجی کارروائیاں ان تصورات کا تعین، توسیع اور تطہیر کرتی ہیں اور ترتیب دیتی ہیں جن کے ذریعے یہ مفید اور ہدایت آموز عمل جاری رکھا جاتا ہے لیکن وہ نتیجے کی ضمانت نہیں دے سکتیں۔ اسے کامل نہیں بنا سکتیں۔

تنظیم کی عملی قدر و قیمت کو توجیہاتِ حاضرہ میں اتنی بار علانیہ رائج کر کے دکھایا گیا ہے کہ طبقہ بندی اور نظام بندی کی غایتی اہمیت پر بحث کرنی کچھ ضروری معلوم نہیں ہوتی جب اس سے انکار کیا گیا تھا کہ علم کا سب سے بڑا موضوع صفاتی اور مقررہ انواع کا وجود ہے تو لوگ اکثر بالخصوص تجرباتی مکتبہ فکر والے طبقہ بندی کو خالی خولی لسانی اختراع سمجھنے لگے تھے کہنے لگا کہ جو الفاظ بہت سے خواص کو اپنے دامن میں سمیٹ سکیں ان کی وجہ سے حافظے کو بھی سہولت رہتی ہے اور ابلاغ میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ فرض کر لیا گیا کہ طبقات کا وجود صرف زبان کی حد تک ہے۔ بعد میں افکار کے متعلق طے کیا گیا کہ وہ اشیا اور الفاظ کے درمیان کوئی تیسری چیز ہے۔ طبقات کے متعلق طے کیا گیا کہ بے شک وہ ذہن میں محض و خالص ذہنی اشیا کے طور پر قائم ہیں۔ تجربابیت کی تنقیدی اُفتادِ طبع کی یہ بہت اچھی مثال ہے۔ طبقات کو کسی قسم کی معروضیت سے نوازنا ابدی انواع اور نامعلوم خواص میں عقیدے کی حوصلہ افزائی کرنا ہے اور ایک مذموم اور زوال آمادہ علم کے ہاتھ مضبوط کرتے ہیں۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جس کی پوری تشریح لاک کے یہاں ہوئی ہے۔ عمومی افکار ایجاد

اختصار برتنے کی کوشش میں بہت کام آتے ہیں ان کی مدد سے ہم خاص خاص تجربات کو یکجا کر کے سہل اور سجل گلدستے بنا لیتے ہیں اور نئے مشاہدات کی شناخت ہمارے لئے زیادہ آسان ہو جاتی ہے۔

اب تک اسم پرستی اور تصور پرستی یعنی یہ نظریہ رائج تھا کہ اقسام محض الفاظ کی حد تک وجود رکھتی ہیں یا افکار کی حد تک صحیح راستہ پر گامزن ہیں اس نے نظاموں اور طبقہ بندیوں کی مشینی سیرت پر زور دیا یعنی یہ کہ ان کا مصرف یہ ہے کہ سہولت اور خوش اسلوبی سے مقاصد کا حصول ہو لیکن اس سچائی کو مسخ کر کے ایک جھوٹا گمان بنا دیا گیا اس لئے کہ تجربے کے فعال اور عامل پہلو سے چشم پوشی اور انکار کیا گیا۔ مادی اشیا کے عمل کرنے کے اپنے طور ہوتے ہیں جتنے نقطوں پر دوسری اشیا سے ان کا سابقہ پڑتا ہے۔ اتنے ہی ان کے عمل کرنے کے طور ہوتے ہیں۔ ایک چیز چند دوسری اشیاء کی موجودگی میں بے حس، غیر متاثر اور بے حرکت رہتی ہے۔ چند دوسری اشیاء کے معاملے میں اسی چیز میں مستعدی، شوق اور جارحانہ رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ تیسری صورت میں وہی چیز اثر پذیر اور اصلاح پذیر بن جاتی ہے اب مختلف قسم کے طرزِ عمل اپنے بے پایاں تنوع کے باوجود اس اعتبار سے ایک خانے میں یکجا کئے جا سکتے ہیں کہ کسی ایک مقصد سے ان کا مشترکہ رشتہ ہوتا ہے۔ کوئی معقول شخص ہر کام کرنے کی کوشش نہیں کرتا اس کی چند خاص دلچسپیاں اور نمایاں مقاصد ہوتے ہیں جن کے تحت وہ اپنے طرزِ عمل کو مربوط اور موثر بناتا ہے۔ ایک مقصد رکھنے کے معنی ہیں حدیں قائم کرنا، انتخاب کرنا، مرکزیت پیدا کرنا، قسم بندی کرنا، اس طرح ایک بنیاد مہیا ہو جاتی ہے کہ جس اعتبار سے جو چیزیں اپنے عمل کے طریقوں میں ایک مشغلے سے علاقہ رکھتی ہیں۔ اس اعتبار سے ان کا انتخاب اور تنظیم کر لی جائے۔ شاہ دانک کے درختوں کو لکڑہارے، باغبان، فنکار، سائنس داں اور خوش باش لوگ الگ الگ طریقے سے ترتیب میں رکھیں گے۔ الگ الگ اغراض کی تکمیل کی خاطر درختوں کے الگ الگ عمل اور ردّ عمل اہم بن جاتے ہیں اگر اختلافِ مقاصد کو ذہن میں رکھا جائے تو ہر تقسیم مساوی طور پر مقبول نظر آتی ہے۔

تاہم مخصوص طبقہ بندیوں کو اچھا قرار دینے کا ایک جائز معروضی معیار موجود ہے ایک

الماری بنانے والے کے حصولِ مقصد میں ایک شخص ہاتھ بٹائے گا۔ دوسرا روڑے اٹکائے گا
ایک تقسیم ماہر نباتات کے تحقیقی کام میں ممد ہوگی اور دوسری تقسیم کام میں رکاوٹ ڈالے
گی اور اسے پریشان خیال بنائے گی۔ لہذا تقسیم بندی کا شیلی نظریہ ہمیں اس گمان کا پابند نہیں
کرتا کہ اقسام محض زبانی یا ذہنی چیزیں ہیں۔ تنظیم و ترتیب اب کسی فن میں بھی جس میں فن
تحقیق بھی شامل ہے اس طرح محض نام کی یا ذہنی چیز نہیں ہے جس طرح ایک محکمہ یا گودام یا ریلوے
میں وہ نام کی یا ذہنی چیز نہیں ہوتی۔ عملدرآمد کی ضرورت معروضی معیار مہیا کرتی ہے چیزوں کو
چھانٹنا اور ترتیب دینا پڑتا ہے کہ ان کی جماعت بندی سے مقاصد کے لئے کامیاب قدم اٹھانے
میں مدد ملے۔ سہولت، کفایت شعاری اور مہارت تقسیم بندی کی بنیادیں ہیں لیکن یہ باتیں زبانی
تبادلہ خیال تک محدود ہیں نہ داخلی شعور تک۔ ان کا تعلق خارجی عمل سے ہے۔ انہیں دنیا میں
روبعمل آنا چاہیئے۔

اس کے ساتھ تقسیم بندی کسی ایسے ڈھلے ڈھلائے اور رٹے شدہ انتظام کی خالی نقل یا
نقشِ ثانی بھی نہیں ہے جو فطرت کی آغوش میں پہلے سے موجود ہو۔ بلکہ وہ تو مستقبل اور غیب
پر حملہ کرنے کے ہتھیاروں کا مخزن ہے۔ کامیابی کا تقاضا یہ ہے کہ گزشتہ علم کی تفصیلات
کو حقائق محض کی سطح سے معانی کی سطح پر لایا جائے اور ان میں جتنا بھی اختصار سادگی اور وسعت
پیدا کیا جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ دائرہ عمل کے اعتبار سے ان میں اتنی وسعت ہونی چاہیئے
کہ وہ تحقیق کو ہر قسم کے سلسلہ حادثات سے خواہ وہ کتنا ہی غیر متوقع ہو عہدہ برآ ہونے کے
لئے تیار کر سکیں۔ ان کی ترتیب اس طور ہونی چاہیئے کہ ایک دوسرے میں گڈمڈ نہ ہوں اور نہ
جب ان کا واقعات پر اطلاق کیا جائے گا تو ان سے خلل اور پراگندگی پیدا ہوگی۔ ظہور کرنے
والے واقعات کے بے پناہ تنوع اور بوقلمونی سے نپٹنے میں نقل و حرکت سادہ و مختصر ہونی چاہیئے
اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم پورے نظم و ضبط اور مستعدی سے ایک ہتھیار سے دوسرے ہتھیار
کی طرف رجوع کریں۔ بالفاظ دیگر ہماری مختلف انواع اقسام کی تقسیم بندی اس طور ہونی چاہیئے
کہ وسیع و عریض سے مخصوص و مختص تک درجوں کا سلسلہ قائم ہوتا چلا جائے۔ صرف سڑکیں
نہیں ہونی چاہیئے بلکہ سڑکیں اس طرح بنی چاہئیں کہ ایک سڑک سے کسی بھی سڑک پر آسانی

سے جایا جا سکے۔ تقسیم بندی عالمِ تجربہ میں پھیلی ہوئی بے ترتیب گلیوں کو سڑکوں کے ایک آراستہ
اور مربوط نظام میں منتقل کر دیتی ہے اور اس طرح دنیائے تحقیق میں نقل و حمل اور رسل و رسائل
کے سلسلے کو ترقی دیتی ہے جب لوگ مستقبل کے بارے میں پیش بینی شروع کرتے ہیں اور خوش اسلوبی
سے اور موثر طریق پر اس سے نپٹنے کے لئے پہلے ہی سے تیار ہونے لگتے ہیں تو استخراجی کارروائیوں
اور ان کے نتائج کی اہمیت بڑھ چکی ہے ہر عملی معاملے میں نادرے نمودار ہوتے نظر آتے ہیں اور
جو چیز بیکار مال کو خارج کرتی ہے اور پیداوار کی مہارت اور کفایت شعاری کو فروغ دیتی ہے
وہ قیمتی بن جاتی ہے۔

اب اتنا وقت نہیں رہا ہے کہ تجرباتی اور عملی قسم کی منطق جس نوع کی صداقت پیش کرتی
ہے، اس کا احوال بیان کیا جائے لیکن اس پر افسوس نہ ہونا چاہیئے کیونکہ یہ احوال تو سربستہ نتیجہ ہے
اسی نوعیت کے غور و فکر اور خیالات کا اگر ثانی الذکر سے متعلق نقطہ نظر سمجھ لیا گیا ہے تو صداقت
کا تصور خود بخود سمجھ میں آتا چلا جائے گا اگر اسے صحیح طور پر نہ سمجھا جائے گا تو صداقت کے
نظریے کو پیش کرنے کی جو بھی کوشش کی جائے گی وہ الجھن پیدا کرے گی اور نظریہ خود لایعنی اور
مطلق العنانی کا مظہر نظر آئے گا۔ اگر افکار، معانی، تصورات، مزعومات، نظریات، نظام کی
غایت یہ ہے کہ ان کے وسیلے سے مخصوص ماحول کی سرگرمی سے نئی تنظیم کی جائے، کسی خاص خلل
اور پراگندگی کو دور کیا جائے تو پھر ان کے جواز اور قدر و قیمت کی کسوٹی یہی ہے کہ وہ اس کام کو
کس حد تک سرانجام دیتے ہیں۔ اگر وہ اپنے فریضے میں کامیاب ہیں تو وہ قابلِ اعتبار جائز،
صحیح، سچے اور اچھے ہیں۔ اگر وہ انتشار دور کرنے اور نقائص ختم کرنے میں ناکام رہتے ہیں
اگر وہ برسرِ عمل آ کر انتشار، بے یقینی اور برائی میں اضافہ کرتے ہیں تو وہ جھوٹے ہیں۔ توثیق،
تصدیق، ثبوت اعمال اور نتائج میں پنہاں ہوتے ہیں۔ زیادہ جو زیبائی سے سرانجام دے تم انہیں
ان کے نتائج سے پہچانو گے۔ جو چیز سچائی سے ہماری رہنمائی کرتی ہے وہی سچی ہے اس قسم
کی رہنمائی کی ثابت شدہ صلاحیت ہی دراصل صداقت کا مطلب ہے۔ معاون فعل و
سچائی سے اسم صفت "سچا" سے بھی اور اصل اسم سے بھی زیادہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔
معاون فعل برسرِ عمل ہونے کا ایک طریق، ایک طور ظاہر کرتا ہے اب ایک خیال یا تصور

ایک مخصوص طریق پر کام کرنے کا دعویٰ، فرمان یا منصوبہ ہوتا ہے۔ جس سے کسی خاص صورت حال
کی تصحیح کی راہ نکلے۔ جب دعوے یا زعم یا منصوبے پر عمل کیا جاتا ہے تو وہ صحیح یا جھوٹ ہماری
رہنمائی کرتا ہے وہ ہمیں ہماری منزل تک پہنچاتا ہے یا پھر اس سے بھٹکاتا ہے۔ اس کا فعال
ناپیاتی عمل ہی اس کا سارا وصف ہے۔ اور جس خاصے کی سرگرمی اس سے پیدا ہوتی ہے اس میں
اس کا سارا سچ جھوٹ چھپا ہوتا ہے۔ جو مفروضہ کام دیتا ہے وہ "سچا" ہے اور "سچائی"
اسم تجریدی ہے جس کا اطلاق ایسی بہت سی واقعی، آئندہ پیش آنے والی اور مطلوبہ حالتوں پر
ہوتا ہے جن کی تصدیق ان کے اعمال و نتائج پر موقوف ہوتی ہے۔

پس سچائی کے اس تصور کی قیمت تمام و کمال پہلے کئے ہوئے غور و فکر کی صحت پر منحصر ہے
یہ کہ بنفسہٖ اس کی توضیح و تشریح کرنے سے یہ غور کرنا زیادہ مفید مطلب ہے کہ اس سے برہمی کیوں
پیدا ہوتی ہے۔ اسے اتنا مذموم کیوں سمجھا گیا اس کی ایک حد تک وجہ اس کا انوکھا پن اور اس کے
بیان کے نقائص ہیں۔ مثال کے طور پر اکثر جب سچائی کو آسودگی سمجھا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا
ہے جذباتی آسودگی، ایک نجی قسم کا اطمینان، خالصتاً ذاتی ضرورت کی تکمیل لیکن زیر بحث آسودگی
سے مراد ہے مسئلے کے اُن تقاضوں اور ضرورتوں کی تکمیل جن سے خیال، عمل کا منشا اور طریقہ پیدا
ہوتا ہے۔ اس میں عیاں اور معروضی شرائط شامل ہیں۔ من موجی پن یا شخصی پن کے زور پر اس
کا اہتمام نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جب سچائی کی تعریف افادیت کے معنوں میں کی جاتی ہے تو اس کا
مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ افادیت سے مراد ہے خالصتاً ذاتی غرض، کوئی ایسے فائدے کی
بات جو کسی خاص فرد کا مطمح نظر ہو۔ سچائی کا یہ تصور جو اسے محض خواہش اور ہوس کا آلۂ کار
بنا کر رکھ دیتا ہے اتنا مکروہ ہے کہ تعجب یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا خیال نقادوں نے
بے مانس لوگوں سے منسوب کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صداقت بطور افادیت کا مطلب ہے۔
خیال یا نظریہ تجربہ کی نئی تشکیل کے سلسلے میں جو فرض ادا کرنے کے لائق ہونے کا مدعی ہے اس
کے معاملے میں خدمت بجا لانا۔ ایک سڑک کا فائدہ اس سے نہیں جانچا جاتا کہ وہ ایک لٹیرے
کے کام کس حد تک آتی ہے اس کا فائدہ تو اس طرح جانچا جاتا ہے۔ کہ آیا واقعی وہ سڑک کا کام
دیتی ہے یعنی کیا وہ عامۃ الناس کے لئے نقل و حمل اور رسل و رسائل کا سہل اور کارآمد

ذریعہ ہے اور اس طرح ایک خیال یا مفروضہ کا کارآمد ہونا اس کی سچائی کا پیمانہ ہے۔

یہ تو خیر کسی قدر سطحی قسم کی غلط فہمی ہے اس سے قطع نظر کر کے اگر ہم دیکھیں تو میری دانست میں
اس تصور سچائی کے قبول کرنے میں سب سے بڑی رکاوٹ کلاسیکی روایت سے ملا ہوا ورثہ ہے
جو لوگوں کے ذہنوں میں گہرے طور پر سرایت کر گیا ہے جس حد تک وجود کو دو عالموں میں تقسیم کیا
جاتا ہے ایک ہستی کامل کا عالم علوی اور ایک حادث و ظاہر و ناقص کا عالم سفلی۔ اسی حد تک
سچ اور جھوٹ کو خود اشیاء کے طے شدہ مینے بنائے جامد خواص تصور کیا جاتا ہے۔ حقیقتِ اولیٰ
ہستی صادق ہے حقیقتِ ناقص و ادنیٰ ہستی کاذب ہے۔ وہ اس حقیقت کے متعلق دعویٰ کرتی
جسے وہ ثابت نہیں کر سکتی۔ وہ فریبی اور دھوکے باز ہے اور سرشت کے اعتبار سے اعتقاد کے
لائق نہیں عقائد جھوٹے ہوتے ہیں اس لئے نہیں کہ وہ ہمیں گمراہ کرتے ہیں۔ وہ غور و فکر کے غلط طریقے
نہیں۔ وہ جھوٹے اس وجہ سے ہوتے ہیں کہ وہ وجود یا ربوبیت کی جھوٹی صورتوں کو تسلیم کر لیتے ہیں
اور قائل ہو جاتے ہیں۔ دوسرے تصورات اس وجہ سے سچے ہیں کہ انہیں ہستیٔ صادق یا حقیقت کاملہ
عظمیٰ سے سابقہ پڑتا ہے۔ اس قسم کا خیال ہر اُس شخص کے ذہن کے کسی عقبی گوشے میں موجود ہوتا ہے۔
جس نے خواہ کتنے ہی بالواسطہ طریق پر سہی عہدِ عتیق اور ازمنہ وسطیٰ کی روایت کو قبول کیا ہو سچائی
کے عملی تصور نے سرے ہی سے اس نقطۂ نظر کو چیلنج کر دیا ہے اور اگر اس نئے نظریے سے صدمہ پہنچتا
ہے تو میری دانست میں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے درمیان مفاہمت یا مصالحت ممکن نہیں۔

تاہم اس تقابل میں نئے نظریے کی اہمیت بھی پنہاں ہے اور وہ اس کی قبولیت میں غیر شعوری
طور پر سدِ راہ بھی ہے قدیم تصور نے تو عملاً یہ کیا کہ سچائی کو مستند نظریے کے ہم معنی قرار دے دیا جو
معاشرہ خاص طور پر نظم و ترتیب کو سر آنکھوں پر چڑھاتا ہے، جسے نشو و نما تکلیف دہ نظر آتی ہے
اور تغیر کو پریشان کن جانتا ہے وہ لازماً برتر صداقتوں کے ایک مقررہ نظام کا متلاشی ہو گا جس
پر وہ تکیہ کر سکے۔ وہ صداقت کے سرچشمے اور سند کی تلاش میں پیچھے کی طرف دیکھتا ہے کسی ایسی
چیز کی طرف جو پہلے سے موجود ہو۔ وہ اطمینان کے لئے ایسی چیز کا سہارا لیتا ہے جو پیش بینی اور
نتائج کی طرف دیکھنے کے بارے میں بے چینی اور خوف پیدا کرتی ہو۔ وہ اس احساس سکون میں
خلل ڈالتا ہے جو پہلے سے موجود مقررہ صداقت سے وابستہ ہوتا ہے۔ جستجو، پیہم مشاہدہ، مفروضوں

کے حسّاطار تھا اور پوری جانچ پرکھ کی ذمہ داری کا بارِ گراں وہ ہمارے کاندھوں پر ڈال دیتا ہے۔
مادی معاملات میں تو لوگ رفتہ رفتہ تمام مخصوص عقائد میں سچ کو پرکھی ہوئی چیز کے مشابہ سمجھنے کے عادی ہوگئے ہیں لیکن اس مشابہت کے مضمرات کو قبول کرتے ہیں اور اس سے سچائی کی تعریف اخذ کرتے میں وہ ابھی تک ہچکچاتے ہیں کیونکہ اگرچہ برائے نام یہ بات امرِ مسلّمہ کے طور پر مان لی گئی ہے کہ تعریفیں خلا میں ایجاد ہو کر خاص حالتوں پر مسلط نہیں ہونی چاہئیں بلکہ ٹھوس اور مخصوص حالتوں سے ان کا ظہور ہونا چاہیے لیکن سچائی کی تعریف کے معاملے میں اس کلیے پر عمل کرنے سے ایک عجیب قسم کا احتراز برتا جاتا ہے یہ کہ سچ کا مطلب سوائے پرکھی ہوئی بات کے اور کچھ نہیں ہے؛ اس کی تعلیم کی جائے تو لوگوں پر اپنے اخلاقی اور سیاسی عقائد ترک کرنے اور اپنے عزیز ترین تعصبات کو نتائج کی کسوٹی پر پرکھنے کی ذمہ داری آپڑتی ہے۔ اس قسم کی تبدیلی سے سندِ اقتدار میں اور معاشرے میں فیصلہ کرنے کے طریقوں میں ایک بڑی تبدیلی لازم آتی ہے۔ ان میں سے چند ایک پر نئی منطق کے اولین نتائج کے طور پر آگے کے لیکچروں میں غور کیا جائے گا۔

ساتواں باب

اخلاقی تصوّرات کی نئی تشکیل

سائنسی فکر کے طور طریقے بدل جانے سے اخلاقی افکار پر جو اثر ہوا ہے وہ بالعموم ظاہر ہے بھلائیوں اور مقاصد میں اضافہ ہوگیا ہے۔ اب قاعدے نرم ہو کر اصول بن جاتے ہیں اور اصول ترمیم کے بعد فہم و ادراک کے طریقوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اخلاقی نظریے کا آغاز یونانیوں میں ہوا تھا زندگی کے فعل و عمل کے لئے ایک ایسے ضابطے کی تلاش کی کوشش میں جو محض رسم و رواج کا رہینِ منت نہ ہو بلکہ اس کی کوئی عقلی بنیاد و منشا بھی ہو۔ لیکن عقل جب رواج کا بدل ٹھہری تو اس کا یہ فرض قرار پایا کہ وہ بھی رسم و رواج کے بخشے ہوئے قوانین و ضوابط جیسے مقرر و معین قوانین و ضوابط فراہم کرے۔ بس جب ہی سے اخلاقی نظریہ اس تصوّر میں عجیب طرح سے مسحور چلا آتا ہے کہ اس کا کام یہ ہے کہ کوئی قطعی مقصد یا خیر یا کوئی قانونِ اوّلی و عظمیٰ دریافت کیا جائے یہ وہ چیز ہے جو سارے قسم قسم کے نظریوں کے مابین ایک مشترک عنصر ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مقصد ہے کسی برتر طاقت یا صاحبِ اختیار کی اطاعت یا وفاداری اور انہوں نے اس اعلیٰ اصول کو کبھی مشیتِ الٰہی میں، کبھی دنیوی حکمران کی رضا میں، کبھی ان اداروں کی بقا میں جو برتر طاقتوں کی منشا کا مجسم پیکر ہوتے ہیں اور کبھی فرض کے عقلی شعور میں دریافت

کیا۔ لیکن ان میں آپس میں اس لئے اختلاف ہے کہ وہ سب ایک بات پر متفق ہیں وہ یہ کہ قانون کا ایک واحد اور قطعی سرچشمہ ہے۔ بعض دوسرے اصحاب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قانون عطا کرنے والی طاقت کے حوالے سے اخلاق کا مقام طے کرنا ممکن ہے اور اسے تو اصل میں ان مقاصد میں تلاش کرنا چاہیے جو خیر و برکت سے عبارت ہیں اور خیر بعض کو شعورِ ذات میں نظر آیا، بعض کو تقدس میں، بعض کو مسرت میں، بعض کو لذت و طرب کی زیادہ سے زیادہ فراوانی میں اور اس کے باوجود یہ مکتبہ ہائے فکر اس مفروضے پر متفق ہیں کہ ایک واحد مقرر و معین خیر موجود ہے۔ ان میں آپس میں جھگڑا اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ انہوں نے جو مقدمہ قائم کیا ہے وہ شرکت ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس انتشار و افتراق سے نجات اس طرح نہیں مل سکتی کہ معاملے کی اصل تک پہنچنے کی کوشش کی جائے اور اس مشترک عنصر کے بارے میں سوال اٹھایا جائے۔ واحد، معین اور عظمیٰ میں اعتقاد (خواہ اسے خیر تصور کیا جائے یا قانونِ مستند) کہیں اس جاگیردارانہ نظام کی ذہنی پیداوار تو نہیں ہے جو تاریخی اعتبار سے ختم ہو چلا ہے اور ایک محدود و منظم عالمِ کُن فکاں میں عقیدے کی پیداوار تو نہیں ہے جس کی رُو سے سکون کو حرکت پر برتری حاصل ہے اور جو نیچرل سائنس سے رخصت ہو چکا ہے اس پر بار بار زور دیا گیا ہے کہ نئی ذہنی تشکیل کی موجودہ خامی یہ ہے کہ اسے ابھی تک اخلاقی اور معاشرتی ضابطوں پر سنجیدگی سے نہیں آزمایا گیا ہے۔ اسے اس میدان میں بھی آزمانے کا کیا یہ تقاضا نہ ہوگا کہ ہم اس عقیدے کی طرف قدم بڑھائیں کہ اچھائیاں اور مقاصد بہت سے ہوتے ہیں اور وہ متغیر، متحرک اور مخصوص چیزیں ہیں اور اس عقیدے کی طرف کہ اصول، معیار، قوانین منفرد یا انوکھی صورت حال کے تجزیے کے ذہنی وسائل ہیں۔

یہ دو ٹوک دعویٰ کہ ہر اخلاقی صورتِ حال ایک انوکھی صورت حال ہوتی ہے جس کا اپنا ایک اٹل خیر کا پہلو ہوتا ہے، محض دو ٹوک ہی نہیں بلکہ بے معنی دعویٰ بھی گردانا جا سکتا ہے کیونکہ مسلّمہ روایت تو یہ سکھاتی ہے کہ مخصوص صورتوں کی بے ضابطگی کی وجہ ہی سے فعل و عمل کے لئے آفاقی اصولوں کی ہدایت لازم ٹھہرتی ہے اور یہ کہ نیک طبعی کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مقررہ اصول کے تحت جو فیصلہ ہو اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے پر راضی رہے۔ اس سے

نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جامع الصفات مقصد اور قانون کو حقیقی صورتِ حال سے طے ہونے والی حقیقت کی ماتحتی میں دینے سے مکمل انتشار اور آوارگی کو کھلی چھٹی مل جائے گی مگر آئیے تجرباتی قاعدہ اختیار کریں اور اس خیال کے مفہوم کو دریافت کرنے کی غرض سے اس کے نتائج پر غور کریں۔ اس صورت میں یہ حیرت انگیز انکشاف ہوگا کہ حقیقی صورتِ حال کی انوکھی اور اخلاقی اعتبار سے آخری صفت کی اوّلین معنویت یہ ہے کہ اخلاق کے سر کا بوجھ دانائی کے کاندھوں پر منتقل کر دیا جائے۔ اس سے ذمہ داری کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ صرف اس کا مقام طے ہو جاتا ہے۔ اخلاقی صورت حال ایک ایسی صورت حال سے عبارت ہے جس میں خلکے اور انتخاب کی ضرورت اولاً ظاہر و آشکار عمل کی خاطر پیش آتی ہے۔ صورتِ حال کا عملی مفہوم یعنی وہ عمل جس کا یہ صورت حال تقاضا کرتی ہے، آشکار و عیاں نہیں ہوتا۔ اس کی جستجو کرنی پڑتی ہے۔ مختلف خواہشات ہوتی ہیں جو ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں اور بظاہر کئی اچھائیاں ہوتی ہیں جو ایک دوسرے کا بدل نظر آتی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ عمل کا صحیح راستہ، صحیح سچائی تلاش کی جائے اس لئے تحقیق شروع ہوتی ہے۔ صورت حال کے ایک ایک رنگ کا مشاہدہ اس کے رنگارنگ عوامل کا تجزیہ، جو مبہم ہے اس کی وضاحت، جو خصوصیات واضح ہیں ان کا تجزیہ عمل کے ان مختلف سانچوں کے نتائج کا سراغ جو سامنے آتے ہیں، فیصلے کو اس وقت تک فرضی اور وقتی سمجھنا جب تک ان قیاسی یا فرضی نتائج کو جن کی بنا پر یہ فیصلہ کیا گیا ہے حقیقی نتائج کے بالمقابل رکھ کر نہ دیکھ لیا جائے اس تحقیق کا نام ہے دانائی۔ ہماری اخلاقی کمزوریوں کی وجہ آخر میں یہ نکلتی ہے کہ ہماری افتادِ طبع میں کوئی خامی ہے، کچھ ہمدردی کا فقدان ہے، کچھ جانبداری کا میلان ہے کہ جس کے سبب ہم واقعی حالت کے متعلق عاملہ بے اعتنائی سے یا پھر ڈھٹائی سے کر ڈالتے ہیں۔ وسیع قسم کی ہمدردی، شدید رنگ کی احساس مندی، ناخوشگوار بے سابقہ پڑنے پر مستقل مزاجی، مفادات کا توازن تاکہ ہم تجزیے اور فیصلے کے کام کو دانائی سے سنبھال سکیں۔ یہ ہیں امتیازی اخلاقی خصائل، اوصاف حمیدہ یا اخلاقی جوہر۔

ایک مرتبہ پھر یہ ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ نتیجہ میں بہر حال وہی مسئلہ ہے جس کا طبیعی تحقیق کے سلسلے میں تعین کیا گیا ہے اس میدان میں بھی عرصے تک یہی معلوم ہوتا تھا کہ گویا عقلی اطمینان

اور ثبوت اسی صورت میں مل سکتا ہے کہ ہم آفاقی تصورات سے ابتدا کریں اور خاص اور انفرادی حالات کو ان کے تحت شمار کریں جن حضرات نے تحقیق کے طریقوں کی جو آج ہر جگہ مروّج ہیں، طرح ڈالی تھی، انہیں اپنے زمانے میں یہ کہہ کر (اور بڑے خلوص سے) بدنام کیا گیا کہ یہ تو صداقت کے قاتل اور سائنس کے دشمن ہیں۔ اگر آخر میں ان کی جیت ہوئی تو اس کی وجہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکی ہے، یہ ہے کہ آفاقیت کا طریق کار تو ان تعصبات پر مہر توثیق ثبت کرتا ہے اور ان افکار پر صاد کرتا تھا جنہوں نے اس امتیاز کے بغیر رواج پا لیا تھا کہ ان کے حق میں شہادت مہیا ہوتی ہے یا نہیں۔ ان حضرات نے خاص حالت کو ابتدا اور انتہا قرار دیا اور حقائق و واقعات کی عرق ریز تحقیق اور اصولوں کی جانچ پرکھ کو تحریک دی۔ آخر کار ابدی حقیقتوں کے نقصان کی تلافی انہوں نے اس طرح کی کہ روزمرہ کی حقیقتوں سے رہائی حاصل کرنے کا اہتمام کیا۔ برتر اور مقرر تعریفوں اور قسموں کے نظام کی کمی انہوں نے اس سے بڑھ کر اس طرح پوری کی کہ حقائق و واقعات کی قسم بندی کرنے والے قوانین و مفروضات کو فروغ ہوا۔ بہر طور ہم تو اسی بات کی وکالت کر رہے ہیں کہ اخلاقی غور و فکر میں اس منطق کو برتا جائے جسے طبعی مظاہر کے معاملے میں برت کر دیکھا جا چکا ہے کہ اس سے سلامتی اور سرسبزی حاصل ہوتی ہے اور سبب وہی ہے۔ پرانا طریق کار ہر چند کہ برائے نام اور جمالیاتی رنگ میں عقل کا پرستار تھا مگر وہ عقل کو چلنے نہیں دیتا تھا اس لئے کہ وہ تو احتیاط پسند اور لگاتار تحقیق کی راہ میں روڑے اٹکاتا تھا۔

زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اخلاقی زندگی کے کاندھوں کا بار قواعد کی پابندی یا مقرر مقاصد کی پیروی کے بجائے یہ ٹھہرے کہ ان خرابیوں کا کھوج لگایا جائے جو خصوصی علاج کا تقاضا کرتی ہیں اور ان سے نبٹنے کے لئے منصوبے اور طریق کار وضع کئے جائیں تو وہ اسباب ختم ہو سکتے ہیں جنہوں نے اخلاقی نظریے کو اختلافی مسئلہ بنا رکھا ہے اور جو ضروریات عمل سے اس کا سازگار رابطہ نہیں ہونے دیتے۔ مقررہ مقاصد کا نظریہ لا بد افکر کو ایسے تنازعات کی دلدل میں لے جا کر پھنسا دیتا ہے جن کا کوئی تصفیہ نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی ایک مُرجح حقیقی، کوئی ایک مقصد بلند ہے تو وہ کیا ہے۔ اس مسئلے پر غور کرنا ان تنازعات کی وادی میں قدم رکھنا ہے جو آج بھی ویسے ہی الجھے ہوئے ہیں جیسے آج سے دو ہزار برس پہلے تھے۔ فرض کیجئے کہ ہم بظاہر زیادہ

تجرباتی قسم کا نقطہ نظر اختیار کریں اور یہ کہیں کہ کوئی ایک واحد مقصد نہیں ہے تو ایسا بھی نہیں ہے کہ جتنی قابلِ اصلاح صورتیں ہوں اتنے ہی مقاصد بھی ہوں لیکن ایک اچھی خاصی تعداد ایسی قدرتی قسم کی اچھائیوں کی ضرور ہے جیسے صحت، دولت، عزت یا نیک نامی، دوستی جمالیاتی پسند، علم و فضل اور اس قسم کی اخلاقی اچھائیاں جیسے انصاف، پرہیزگاری، فیاضی وغیرہ جب یہ مقاصد آپس میں ٹکرائیں اور ٹکرانا ان کا لازم ہے تو کیا چیز یا کون شخص فیصلہ کرے گا کہ صحیح راستہ کیا ہے۔ کیا ہم اسی طریق کار سے رجوع کریں گے جو اخلاقیات کے پورے کاروبار کو ایک مرتبہ بدنام کر چکا ہے یعنی علم اجتہادیا ہم اس طریق کار کی طرف پلٹیں گے جسے بنتھم نے بجا طور پر دعویٰ بلا دلیل کا طریق کار کہا ہے یعنی مطلق العنان انداز میں فلاں مقصد کے لئے فلاں شخص کو ترجیح دینا۔ یا ہم ان سب کو خیر افضل سے کمترین اچھائی تک ایک درجہ بدرجہ تنظیم میں رکھیں گے۔ ہم پھر تنازعوں میں پھنس جاتے ہیں جن کا تصفیہ نہیں ہو سکتا اور جن سے ہمارے لئے کوئی راہ نجات نہیں ہے۔

اس کے ساتھ ان مخصوص اخلاقی الجھنوں پر بھی جن کے لئے دانائی کی ضرورت ہے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ صحت، دولت، علم و فضل، عدل و انصاف یا رحمدلی کے مقاصد ہم عمومی انداز میں تو نہیں حاصل کر سکتے۔ عمل میں ہمیشہ تخصیص، واقفیت، انفرادیت اور انوکھے پن کا رنگ ہوتا ہے اور بنتیجہ انجام دیئے جانے والے افعال سے متعلق حاکموں میں تخصیص کا رنگ ہونا چاہیے۔ یہ کہنا کہ ایک شخص صحت یا انصاف کا طلب گار ہے گویا یہ کہنا ہے کہ وہ شخص صحت و انصاف کی فضا میں بسر کرنا چاہتا ہے۔ صداقت کی طرح یہ چیز بھی متعلقاتِ فعل ہیں۔ خاص خاص صورتوں میں یہ چیزیں عمل میں ترمیم و تبدیلی پیدا کرتی ہیں۔ صحت یا انصاف کے ساتھ زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں، یہ ایسا معاملہ ہے کہ ہر شخص کے ساتھ اس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس کے پچھلے تجربے، اس کے موقعوں، مصلحتوں، اس کی طبعی اور اکتسابی خامیوں اور خوبیوں کے حوالے سے اس کی شکل مختلف ہو جاتی ہے۔ عام انسان نہیں بلکہ ایک خاص آدمی جو کسی خاص خرابی کا شکار رہے یہ چاہتا ہے کہ صحت کی زندگی گزارے اور اس لئے اس کے لئے صحت کے عین وہی معنی نہیں ہو سکتے جو کسی دوسرے آدمی کے لئے ہیں۔ صحت کی زندگی کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ زندگی بسر کرنے کے

دوسرے طریقوں سے الگ کر کے بس اُسے ہی حاصل کر لیا جائے۔ ایک شخص اپنی زندگی سے الگ نہیں بلکہ اپنی زندگی میں صحت مند بننا چاہتا ہے اور زندگی اگر اس کی سرگرمیوں اور مشغلوں کا مجموعہ نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ جو شخص صحت کو ایک الگ مقصد بنا لیتا ہے وہ دائم المریض بن کر رہ جاتا ہے۔ یاکوئی سنکی یا کوئی میکانکی انداز میں ورزشیں کرنے والا یا ایسا ایک طرفہ کسرتی شخص کہ اس کا جسمانی نشوونما کا مشغلہ اس کے دل کے لئے خطر رساں بن جائے۔ جب اس قسم کے نام نہاد مقصد کے حصول کی کوشش باقی دوسری سرگرمیوں پر اثر انداز نہیں ہوتی، اگر اس رچ نہیں جاتی تو پھر زندگی ٹکڑوں میں بٹ کر رہ جاتی ہے خاص افعال اور خاص اوقات حصولِ صحت کے لئے وقف کئے جاتے ہیں۔ باقی کچھ خاص افعال اور خاص اوقات مذہبی تربیت کے لئے وقف کئے جاتے ہیں، کچھ حصولِ علم کے لئے، کچھ اچھا شہری بننے کے لئے اور کچھ فنونِ لطیفہ سے تعلق خاطر پیدا کرنے کے لئے۔ جب محض ایک مقصد کو باقی سارے مقاصد پر فوقیت دے دی جائے یعنی یک طرفگی اختیار کرے تو پھر اس کا لے دے کے یہی ایک منطقی بدل رہ جاتا ہے آج کل تو اس کا فیشن نہیں مگر یہ کون اندازہ کر سکتا ہے کہ زندگی میں کتنی بے اطمینانی اور پراگندگی اور کتنی سخت گیری محض آدمی کے یہ محسوس نہ کر سکنے کا نتیجہ ہے کہ ہر صورت حال کی اپنی ایک خاص منزلِ مقصود ہوتی ہے اور یہ کہ اس سے پوری شخصیت کو غرض رکھنی چاہیئے۔ مکرر عرض ہے کہ بے شک آدمی کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ صحت کی زندگی بسر کرے اور یہ نتیجہ اس کی زندگی کی ساری سرگرمیوں پر اس طرح اثر انداز ہوتا ہے کہ اسے ایک الگ تھلگ اچھائی کے طور پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔

تاہم صحت، بیماری، انصاف اور فنکارانہ تہذیب کے عمومی تصورات بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن اس وجہ سے نہیں کہ فلاں فلاں صورت کو کھینچ تان کر ایک عنوان کے ذیل میں اکٹھا کر دیا جائے اور اس کے مخصوص اوصاف پہ پردہ ڈال دیا جائے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ عمومی سائنس آدمی کو طبیب، فنکار اور شہری ہونے کی حیثیت میں پوچھنے کے لئے چند سوالات عطا کرتی ہے۔ جستجو کے موقعے فراہم کرتی ہے اور اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ جو کچھ دیکھتا ہے اس کا مفہوم سمجھ سکے۔ جس حد تک ایک طبیب اپنے کام میں فنکار ہوتا ہے وہ اپنے علم کو قطع نظر

اس کے کہ وہ کتنا وسیع اور صحیح ہے اس غرض سے استعمال کرتا ہے کہ اس سے ایک مخصوص حالت کی تشخیص کے لئے ذریعے مہیا کئے جائیں اور وہ طریق کار فراہم کئے جائیں جن کی مدد سے اس حالت سے نبٹنے کے طریق کار کی پیش گوئی کی جا سکے۔ جس حد تک وہ قطع نظر اس کے کہ وہ کتنا عالم فاضل ہے وہ مخصوص حالت پر امراض کی کسی تقسیم بندی کو اور علاج معالجے کے کسی عمومی قاعدے کو فوقیت دیتا ہے۔ بس اسی حد تک وہ خانہ پری کرنے والی مشین بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کی دانائی اور اس کے عمل سے آزادی اور لچک کا رنگ غائب ہو جاتا ہے اور خودکلائی اور سخت گیری کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔

اخلاقی اچھائیوں اور مقاصد کا وجود محض اس صورت میں ہوتا ہے کہ کچھ کرنا ہو۔ یہ واقعہ کہ کچھ کرنا ہے کہ موجود صورت حال میں کچھ خامیاں، کچھ خرابیاں ہیں۔ یہ عارضہ اپنی جگہ پر کوئی خاص عارضہ ہوتا ہے وہ کبھی کسی دوسرے عارضے کی ہو بہو نقل نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی خاص خرابی اور خامی کی بنا پر جس کا تدارک مقصود ہوتا ہے صورتِ حال کی اچھائی دریافت اور حاصل کرنی ہوتی ہے اس اچھائی کو باہر سے دانائی کے ساتھ نفوذ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن حکمت کا کام ہے مختلف حالتوں کا موازنہ کرنا، ان سب عارضوں کو یکجا کرنا جن میں انسانیت گرفتار رہے اور متبادل اچھائیوں کی تعمیم کر کے قسم بندی کرنا۔ صحت، دولت، محنت، پرہیزگاری، حلم، مروت، علم و فضل، جمالیاتی صلاحیت، جراَتِ عمل، ہمت، تحمل، خطر پسندی اس قسم کے بہت سے عمومی مقاصد ہیں جنہیں اچھائیاں مانا جاتا ہے۔ لیکن اس نظم بندی کی حیثیت ذہنی ہے یا تجزیاتی۔ قسم بندیاں یہ بتاتی ہیں کہ ایک خاص حالت کے مطالعے کے وقت یہ مدِ نظر رکھنا چاہیئے کہ کہیں فلاں فلاں خصائل تو موجود نہیں ہیں۔ عارضے کے جو اسباب استنباط کئے جاتے ہیں وہ انہیں دُور کرنے کے طریق کار بتاتی ہیں۔ وہ بصیرت کے ہتھیار ہیں ان کی قدر قیمت اس میں ہے کہ ایک انفرادی صورتِ حال میں وہ ایک انفرادی ردِ عمل کو فروغ دیں۔

اخلاقیات افعال و اعمال کی کوئی فہرست تو ہے نہیں اور نہ وہ ایسے قاعدوں کا کوئی مجموعہ ہے جنہیں عطار خانے کے نسخوں یا کھانا پکانے کی کتاب میں لکھی ہوئی ترکیبوں کی

طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اخلاقیات میں تو ضرورت یہ ہوتی ہے کہ تحقیق و تدبیر کے مخصوص طریقِ کار برتے جائیں مشکلات اور خرابیوں کا تعین کرنے کے تحقیقی طریقِ کار، ایسے منصوبے بنانے کے تدبیری طریقِ کار جنہیں ان مشکلوں اور خرابیوں سے نپٹنے کے لئے کام چلاؤ مفروضوں کے طور پر برتا جا سکے اور انفرادی صورتوں کی منطق کا کہ ان میں سے ہر صورتِ حال ایک اپنی اٹل اچھائی اور اصول کی حامل ہوتی ہے۔ عملی نتیجہ پر برآمد ہوتا ہے کہ نظریہ عمومی تصورات میں غلطاں و پیچاں نہیں رہتا۔ اس کی توجہ تحقیق کے موثر طریقِ کار فروغ دینے کے مسئلے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

دو اخلاقی نتائج کہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ بیان کر دینے چاہئیں۔ مقررہ اقدار و مقاصد میں عقیدے سے ایک تفریق پیدا ہو گئی ہے، یعنی فی الاصل مقاصد اور غایتی مقاصد میں۔ یعنی وہ جو فی نفسہٖ قدر و قیمت رکھتے ہیں اور وہ جن کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ اصلاً اچھائیوں کے حصول کا ذریعہ ہیں بے شک اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حکمت کے آغاز اور اخلاقی تمیز کے ساتھ ہی اس طرح تفریق کرنے کی طرح پڑ گئی تھی۔ مناظرہ بازی کے اعتبار سے تو یہ تفریق دلچسپ ہے اور بے ضرر نظر آتی ہے لیکن عملی معاملات میں اسے ملحوظ رکھیے تو نتائج بڑے دردناک برآمد ہوتے ہیں۔ تاریخی اعتبار سے یہی تفریق سرچشمہ اور جواز ہے۔ مثالی اچھائیوں اور مادی اچھائیوں کے درمیان قطعی اختلاف کا۔ فی زمانہ جو لوگ ذرا آزاد خیال ہیں وہ فی الاصل اچھائیوں کو بخصوص طور پہ مذہبی وجدان یا گیان دھیان کے مشغلے سے عبارت نہیں کرتے وہ انہیں جمالیاتی نوعیت کی چیز تصور کرتے ہیں۔ لیکن نتیجہ بہر طور وہی ہے۔ نام نہاد فی الاصل اچھائیاں خواہ مذہبی ہوں یا جمالیاتی روزمرہ زندگی کی دلچسپیوں سے کہ وہ تکرار و تاکید کا رنگ رکھنے کی وجہ سے خلقت کا مشغلہ بن جاتی ہیں ناطہ توڑ بیٹھتی ہیں۔ ارسطو نے اس تفریق سے فائدہ اٹھا کر یہ اعلان کیا کہ غلام اور مزدور ہر چند کہ مملکت کے لئے ضروری ہیں لیکن اس کے اجزاء و عناصر نہیں ہیں۔ وہ جسے محض غایتی سمجھا جاتا ہے اس کا مفہوم ہے ذلت آمیز محنت و مشقت۔ وہ کسی فنکارانہ یا اخلاقی توجہ اور احترام کی مستحق نہیں۔ جب کسی چیز کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ فی الاصل قدر و قیمت نہیں رکھتی تو پھر وہ غیر مستحق ٹھہرتی ہے۔ پس، مثالی، دلچسپیاں رکھنے

والوں نے اکثر و بیشتر غفلت و گریز کی راہ اختیار کی ہے۔ ادنیٰ مقاصد کی ضرورت و اہمیت پر شائستہ رسوم و آداب کا پردہ ڈال دیا گیا یا پھر انہیں فانی مخلوق کے کسی پست طبقے کے گلے منڈھ دیا گیا تاکہ برگزیدہ اقلیت کو ایسی اچھائیوں کی طرف توجہ کرنے کی آزادی رہے جو سچ مچ یا فی الاصل قابلِ قدر ہیں۔ اعلیٰ مقاصد کے نام پر اس گریز کا نتیجہ یہ نکلا کہ ادنیٰ سرگرمیوں پر پورا تصرف عام خلقت کا اور بالخصوص سرگرم قسم کے عملی لوگوں کا ہو گیا۔

شاید کوئی اندازہ نہیں کر سکتا کہ ہماری اقتصادی زندگی کی مذموم مادہ پرستی اور سنگدلی کس حد تک اس حقیقت کی مرہونِ منت ہے کہ اقتصادی مقاصد کو محض، غایتی مقاصد سمجھ لیا گیا ہے جب انہیں دوسرے مقاصد کی طرح مقصود بالذات اور اپنی جگہ پر قطعی مقاصد سمجھا جائے گا تو پھر دیکھیے کہ وہ بھی مثالی رنگ پکڑ نے کے اہل نظر آئیں گے اور یہ کہ اگر زندگی کو قابلِ قدر بننا ہے تو ان کی بھی مثالی اور اصلی قدر و قیمت قائم ہونی چاہیے۔ جمالیاتی، مذہبی اور دوسرے مثالی، مقاصد اب چھنٹ چلے ہیں یا تساہل اور عشرت کا شکار ہیں کیونکہ وہ غایتی، یا اقتصادی مقاصد سے ان کا تعلق منقطع ہو چکا ہے۔ موخرالذکر کے حوالے ہی سے انہیں روزمرہ زندگی کے تانے بانے میں بُنا جا سکتا ہے اور ٹھوس اور موثر بنایا جا سکتا ہے جو قدریں محض قطعی ہیں۔ اور زندگی کے دوسرے مشاغل میں شادابی پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں بنتیں۔ ان کی خودنمائی اور غیر ذمہ داری تو آشکار ہے لیکن اب اعلیٰ، مقاصد کا اصول معاشرے سے بچھڑے ہوئے اور معاشرتی ذمہ داریوں سے آزاد علماء و ماہرین، اہلِ جمالیات اور اہلِ مذہب کو تقویت، تسکین اور امداد پہنچاتا ہے۔ یہ اصول ایسے شخص کے مشغلے کی خودنمائی اور غیر ذمہ داری کو دوسروں کی نظروں سے اور خود اس کی اپنی نظر سے پوشیدہ رکھنے کے کام آتا ہے۔ اس کے مشغلے میں اخلاقی کمزوری کا جو پہلو ہوتا ہے وہی شکل بدل کر توصیف و تحسین کا موجب بن جاتا ہے۔

دوسری ہمہ گیر تبدیلی اس بات میں پنہاں ہے کہ اخلاقی اچھائیوں مثلاً اوصافِ حمیدہ اور قدرتی اچھائیوں مثلاً صحت، اقتصادی سلامتی، آرٹ، سائنس وغیرہ کے درمیان روایتی امتیاز ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے۔ زیرِ بحث نقطۂ نظر ہی نے صرف اس سخت گیر امتیاز کی

مذمت نہیں کی ہے اور اسے ختم کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض مکتبہ ہائے فکر نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اخلاقی فضائل یعنی سیرت کے اوصاف صرف اسی حد تک قدر و قیمت رکھتے ہیں جس حد تک وہ قدرتی قسم کی اچھائیوں کو فروغ بخشتے ہیں لیکن تجرباتی منطق اخلاقیات میں قدم رکھتی ہے تو وہ یہ قرار دیتی ہے کہ ہر وصف اس نسبت سے اچھائی ہے جس نسبت سے وہ موجودہ عارضوں کے علاج میں حصہ لیتا ہے اور اس طرح وہ نیچرل سائنس کا ایک اخلاقی مفہوم متعین کر دیتی ہے۔ موجودہ معاشرتی خامیوں کے بارے میں سب کچھ کہہ چکنے کے بعد آدمی سوچنے لگتا ہے کہ کہیں بنیادی خرابی یہ تو نہیں ہے کہ نیچرل سائنس اور اخلاقی سائنس الگ الگ ہیں۔ جب طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، طب واقعی انسانی مصائب و آلام کا پتا چلانے اور اُن کے علاج کے منصوبوں کو پروان چڑھانے اور انسانی حالت کو سنبھالنے میں حصہ لیتے ہیں تو وہ اخلاقی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اخلاقی تحقیق کے ساز و سامان کا یا سائنس کا حصہ بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں اخلاقی علوم اپنے اس مخصوص ذائقے سے جو واعظانہ اور فاضلانہ رنگ سے عبارت ہے محروم ہو جاتے ہیں ان کا وہ مبالغہ آمیز اخلاقی اور ناصحانہ لہجہ رخصت ہو جاتا ہے۔ اُن کا بے اثر پن بھی اور ان کا مبہم رنگ بھی جاتا رہتا ہے انہیں وہ ذرائع میسر آ جاتے ہیں جو موثر حیثیت رکھتے ہیں لیکن فائدہ اس میں صرف اخلاقی علوم ہی کا نہیں ہے نیچرل سائنس کی بھی انسانیت سے بے تعلقی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی خاصیت میں انسانی رنگ شامل ہو جاتا ہے پھر یہ شغل اس چیز کا جسے صداقت کہتے ہیں ٹیکنیکل اور تخصیصی مطالعہ نہیں رہتا جو اپنا مقصد آپ ہو بلکہ اس کے معاشرتی اثرات، اس کے ذہنی تقاضوں کے احساس کے ساتھ یہ مطالعہ کیا جاتا ہے ٹیکنیکل وہ صرف ان معنوں میں رہے گا کہ وہ معاشرتی اور اخلاقی معاری کی ٹکنیک فراہم کرتا ہے۔

اس طرح وہ انسانی طاقتیں جو ثنویت کی وجہ سے اب ڈانواں ڈول رہتی ہیں یکجا ہو جائیں گی۔ ان کا زور و اثر بڑھ جائے گا۔ جب تک مقاصد کے بارے میں یوں نہیں سوچا جائے گا کہ مخصوص ضروریات و مواقع کے لحاظ سے ان کی مخصوص صورتیں ہوتی ہیں اس وقت تک ذہن مجردات پر قانع رہے گا اور نیچرل سائنس اور تاریخی مواد کے اخلاقی یا معاشرتی استعمال

کے لئے پوری تحریک نہیں ہو گی لیکن جب مختلف و متنوع مخصوص اشیاء پر توجہ مرکوز کی جائے گی تو اس تمام عقلی ساز و سامان سے رجوع کرنا لازم آئے گا جس سے ان مخصوص صورتوں سے نبٹا جا سکتا ہے۔ یوں واقعیت پسندی اور انسان پرستی کی پریشان کن اور فضول آویزش بھی تمام ہو جاتی ہے۔

ان تمام ملحوظات کو کھول کر بیان کر دینا مناسب ہو گا۔ اوّل تحقیق اور دریافت کا اخلاقیات میں وہی مقام ہو جاتا ہے جو انہیں علوم طبیعی میں حاصل ہو چکا ہے جواز اور ثبوت تجرباتی چیز یا نتائج کا معاملہ بن جاتے ہیں۔ عقل جسے اخلاقیات میں ہمیشہ ایک باعزت اصطلاح کی حیثیت حاصل رہی ہے حقیقت بن کر ان طریقوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے جن کی مدد سے صورتِ حال کی ضروریات و کیفیات کو، مشکلوں اور ماخذوں کو تفصیل سے جانچا پرکھا جا سکتا ہے اور ترقی کے منصوبے دانائی سے بنائے جا سکتے ہیں۔ دور و بعید اور مجرد تعمیموں سے رہائی ہو جاتی ہے کہ آدمی زقندیں لگا کر نتائج پر پہنچتا ہے اور فطرت کی پیش گوئیاں کرتا ہے۔ پھر نتائج بد پر افسوس کیا جاتا ہے اور ان کی وجہ قدرت کی بے رحمی اور قسمت کی خرابی قرار دی جاتی ہے۔ لیکن اگر مسئلے کو ایک خاص صورت حال کے تجربے کی شکل دے دی جائے تو تحقیق فرض بن جاتی ہے اور نتائج کا ہوشمندانہ مشاہدہ لازم آتا ہے۔ ایک لمحہ عمل کے جواز میں نہ تو کبھی کسی پچھلے فیصلے پر پوری طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی پرانے اصول پر کسی خاص معاملے میں ایک منشا و غرض وضع کرنے میں کتنے ہی کشٹ کیوں نہ کھینچے جائیں مگر اس منشا و غرض کی حیثیت قطعی نہیں ہو سکتی۔ اسے اختیار کرنے کے نتائج کا احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیئے اور جب تک نتائج سے ان کی صحت ثابت نہ ہو جائے اس منشا کو کام چلاؤ مفروضہ سمجھنا چاہیئے پھر غلطیاں نہ تو محض ناگزیر حادثات ٹھہرتی ہیں کہ ان پر رونا پیٹا جائے نہ اخلاقی گناہ قرار پاتی ہیں کہ انہیں بخشوانے کے لئے توبہ و استغفار کیا جائے۔ وہ دانائی کے غلط استعمال کا درسِ عبرت ہوتی ہیں اور آئندہ بہتر راستہ اختیار کرنے کا سبق دیتی ہیں۔ وہ نظر ثانی اور از سر نو ترتیب کا اشارہ دیتی ہیں۔ مقاصد نشو و نما پاتے ہیں، جانچنے کے معیار سنوارے جاتے ہیں۔ انسان پر جس طرح یہ واجب ہے کہ وہ جو معیار اور آدرش رکھتا ہے انہیں پاک باطنی سے برتے بس اسی طرح اس پر یہ بھی واجب ہے کہ اس کے معیار اور آدرش

کیسے ہی ترقی یافتہ ہوں انہیں اور زیادہ مانجھے۔ اس طرح اخلاقی زندگی رسمیت اور محض تکرار میں پھنس جانے سے محفوظ رہتی ہے۔ اس میں لچک، توانائی اور قوتِ نمو پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر معاملہ جس میں اخلاقی اقدام کی ضرورت پیش آتی ہے، ہر دوسرے معاملے کے برابر اخلاقی اہمیت اختیار کر لیتا ہے اور ناگزیر بن جاتا ہے اگر ایک مخصوص صورتِ حال کی ضرورت اور خامیاں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ صحت ایک مقصد اور ایک اچھائی ہے تو اس صورتِ حال میں صحت اعلیٰ اچھائی ہے۔ یہی بات اقتصادی حالت کے بہتر بنانے، روزی اور کاروبار اور خاندان کے تقاضوں پر توجہ دینے کے سلسلے میں درست ہے اور یہ سب باتیں ایسی ہیں جن کی مقررہ مقاصد کی رُو سے ثانوی اور محض غایتی حیثیت اور اس نے نسبتاً ادنیٰ اور غیر اہم حیثیت مقرر کی گئی تھی۔ جو چیز کسی خاص صورتِ حال میں ایک مقصد اور اچھائی ہے، وہ کسی بھی دوسری صورتِ حال کے زیرِ اثر اچھائی کی حیثیت اختیار کرنے والی بات کے برابر قدر و قیمت، مرتبہ اور وقار رکھتی ہے اور اسی قدر دانا توجہ کی مستحق ہے۔

تیسرے ہم اس کا اثر یہ دیکھتے ہیں کہ ظاہر پرستی کی جڑ بنیاد اکھڑ جاتی ہے ہم اس بات کو دانستہ ریاکاری سمجھنے کے ایسے عادی ہو گئے ہیں کہ اس کے قائم کردہ عقلی مقدمات کو ہم یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جس تصور کے تحت عمل کا مقصد واقعی صورتِ حال کے دائرے میں تلاش کیا جاتا ہے وہ ہر معاملے کو جانچنے کا ایک ہی پیمانہ نہیں رکھتا۔ اگر صورتِ حال میں ایک قوتِ محرکہ کی حیثیت کوئی تربیت یافتہ ذہن رکھنے والا اور صاحبِ وسائل شخص شامل ہے تو وہاں اس صورتِ حال کی نسبت زیادہ توقع رکھی جائے گی جس میں کوئی غیر ترقی یافتہ ذہن اور غیر تربیت یافتہ تجربے والا شخص شامل ہو۔ اخلاقی محاکمے کا جو معیار مہذب اقوام کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اسے ہی غیر مہذب اقوام کے لئے استعمال کیا جائے تو اس کی حماقت ظاہر ہے کسی فرد یا جماعت کو اس طرح نہیں جانچا جائے گا کہ وہ کسی خاص مقررہ معیار پر پوری اترتی ہے یا پوری نہیں اترتی بلکہ جس سمت میں وہ گامزن ہے اس سے اسے جانچا جائے گا۔ بُرا آدمی وہ شخص ہے جو بہت اچھا آدمی رہ چکا ہو لیکن اب پستی کی طرف مائل ہو اس کی اچھائی کم ہوتی چلی جا رہی ہو۔ اچھا آدمی وہ شخص ہے جیسے شاید اخلاقی اعتبار

سے بہت پست رہ چکا ہو لیکن اب سنبھل رہا ہو اس قسم کے تصور کا اثر یہ ہوتا ہے کہ آدمی اپنے آپ کو کڑی نظر سے جانچتا ہے اور دوسروں کے سلسلے میں اس کا رویہ نرم ہو جاتا ہے۔ اس کے اثر سے وہ رعونت یکسر خارج ہو جاتی ہے جو جانچنے کے اُس معیار کا لازمہ ہوتا ہے جس کی بنیاد مقررہ مقاصد سے قُرب اور دوری ہوتی ہے۔

چوتھے یہ کہ ساکن و جامد نتیجے کی بجائے نمو، بہتری اور ترقی کا عمل بامعنی چیز بن جاتا ہے۔ ایسی صحت نہیں جو ہمیشہ کے لئے ایک طے شدہ مقصد ہو بلکہ صحت میں مطلوبہ بہتری، ایک مسلسل عمل ایک مقصد اور اچھائی قرار پاتی ہے مقصد اب کوئی منزل یا حد نہیں ہے کہ اس تک پہنچ گئے اور اللہ اللہ خیر سلا۔ اب وہ موجودہ صورتِ حال کے بدلتے چلے جانے کا فعال عمل ہے۔ منزلِ آخر کے طور پر نہیں؛ بلکہ کامل ہونے، پختگی حاصل کرنے، سنبھلے سنورنے کا عملِ پیہم اب مقصدِ حیات ٹھہرا ہے۔ ایمانداری، محنت، پرہیزگاری، انصاف اگر قابلِ حصول مقررہ مقاصد کے ترجمان ہوتے تو لائقِ تصرف اچھائیاں ہوتے۔ لیکن ایسا نہیں ہے اور اس لئے وہ اس قسم کی اچھائیاں نہیں ہیں کہ انہیں صحت، دولت اور علم و فضل کی طرح تصرف میں لایا جا سکے وہ تو تجربے کی خاصیت میں تبدیلی کی سمتوں سے عبارت ہیں۔ خود نشو و نما ہی واحد اخلاقی مقصد ہے۔

اگرچہ اس خیال کا جو اثر بدی کے مسئلے پر اور رجائیت و قنوطیت کے قضیے پر پڑتا ہے وہ اس قدر وسیع ہے کہ اس پر یہاں بحث ممکن نہیں، تاہم کیا مضائقہ ہے کہ اس پر سرسری نظر ڈالتے چلیں۔ بدی کا مسئلہ اب دینیات اور مابعد الطبیعیات کا مسئلہ نہیں رہا۔ اب اسے ایک عملی مسئلے کے طور پر دیکھا جاتا ہے کہ زندگی کی برائیوں کو کس طرح کم اور دھیما اور امکانی حد تک دور کیا جائے فلسفے پر اب یہ واجب نہیں رہا کہ یہ ثابت کرنے کے سمجھے ہوئے طریق کار دریافت کرے کہ بدیاں محض ظاہری ہیں حقیقی نہیں یا اُن کی تاویل کرنے کے لئے ملیے چوڑے منصوبے بنائے یا اور یہ سب سے بدتر بات ہے کہ اُن کا جواز پیش کرے اب وہ ایک دوسرا ہی فریضہ سرانجام دیتا ہے۔ یعنی اُن طریقوں میں حصہ لینے کا فریضہ (چاہے کتنا ہی تھوڑا حصہ لیا جائے) جو انسانیت کے عوارض کے اسباب و علل دور کرنے میں ہماری مدد کریں گے۔ قنوطیت تو ایک مفلوج کُن نظریہ ہے۔ یہ اعلان کرنا کہ دنیا بدی کی پوٹ ہے ان تمام مساعی کو فضول قرار دینا ہے جو مخصوص برائیوں کے قابلِ علاج اسباب دریافت کرنے کے لئے کی جاتی ہیں اور اس طرح قنوطیت

دنیا کو بہتر اور خوشحال بنانے کی ہر کوشش کی جڑ کاٹ دیتی ہے لیکن ہتوک رجائیت پسندی کا نظریہ بھی جو برائی کی تاویل کرنے کی کوشش کا نتیجہ ہے، ویسا ہی خواب پریشاں ہے۔

جو رجائیت پسندی یہ کہتی ہے کہ یہ دنیا سب دنیاؤں سے ممکن حد تک بہتر ہے اسے قنوطیت پسندی کی سب سے کلبیت پسندانہ قسم کہنا چاہیئے اگر ممکن حد تک بہترین دنیا یہ ہے تو بنیادی طور پر بری دنیا کیسی ہو گی۔ عقیدہ فلاح اس عقیدے کا نام ہے کہ ایک خاص لمحے میں کسی واقعے سے متعلق جو حالات وجود رکھتے ہیں وہ خواہ نسبتاً بہتر ہوں یا بدتر انہیں بہرحال بہتر بنایا جاسکتا ہے۔ وہ عقلِ دانا کو خیر کے اثباتی ذرائع اور ان کی تکمیل میں پیش آنے والی رکاوٹوں کے مطالعے پر مائل کرتا ہے اور اصلاحِ احوال کی کوشش کا شوق دلاتا ہے۔ وہ اعتماد اور ایسی معقول قسم کی امید پیدا کرتا ہے جو رجائیت پسندی پیدا نہیں کرتی۔ کیونکہ موخر الذکر تو یہ اعلان کر دیتی ہے کہ خیر نے پہلے ہی حقیقتِ عظمیٰ کا روپ دھار لیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اُن برائیوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں جو حقیقتاً وجود رکھتی ہیں۔ وہ بڑی آسانی سے ان لوگوں کا مسلک بن جاتی ہے جو آرام و اطمینان کی زندگی بسر کرتے ہیں، ان لوگوں کا جو دنیاوی انعامات حاصل کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔ رجائیت پسندی ان لوگوں کو جو اس کے قائل ہوجاتے ہیں بہت جلدی کم نصیبوں کے دکھ درد کی طرف سے بے حس اور اندھا بنا دیتی ہے یا ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ دوسروں کے مصائب کا سبب ان کی ذاتی خرابی سے منسوب کرنے پر آمادہ رہتے ہیں۔ پس اگرچہ دیکھنے میں رجائیت اور قنوطیت میں شدید اختلاف ہے۔ مگر اس نظر سے دیکھئے تو رجائیت ہمدردانہ شعور اور اصلاح کی دانشمندانہ کوشش کو بے اثر بنانے کے معاملے میں قنوطیت سے اشتراکیتِ عمل کرتی ہے وہ لوگوں کو شاروں اشاروں میں بہلا کر اضافیت و تغیر کی دُھندلے دُھندلے جاتی ہے اور مطلق و ابد کے عالمِ سکوت میں پہنچا دیتی ہے۔

اخلاقی رویے میں ان تبدیلیوں میں سے بہت سی تبدیلیوں کے اثرات تو مسرت کے تصور میں مرتکز ہو گئے ہیں۔ مسرت اکثر معلمینِ اخلاق کی تحقیر کا موضوع بنی ہے لیکن زاہد سے زاہد معلمِ اخلاق نے بھی بالعموم مسرت کے تصور کو نام بدل کر کسی دوسرے نام مثلاً شانتی کے نام سے پیش کیا ہے۔ اچھائی بغیر مسرت کے، نیکی و شجاعت بغیر تسکین کے، مقاصد شعوری لذت یابی

سے بے بہرہ ــــ یہ باتیں عملاً اتنی ہی ناقابلِ برداشت ہیں جتنی تصوراتی اعتبار سے اپنی تردید آپ کرتی ہیں تاہم مسرت خالی ملکیت نہیں ہے وہ کوئی منزلِ مقصود نہیں ہے۔ اس قسم کی مسرت یا تو نازیبا خود غرضی ہے جس کی معلمین اخلاق نے اس تندی و تلخی سے ملامت کی ہے یا اگر اسے شانتی کا نام بھی دیا جائے تو وہ ایک بے مزا یکسانی ہے، ایک آرام کا دور جس میں آدمی ہر قسم کی جدو جہد اور محنت سے بری ہو جاتا ہے۔ اس سے تو بہت نرم و نازک مزاج چھوئی موئی قسم کے لوگوں کی شاید تسکین ہوسکے مسرت صرف کامیابی میں حاصل ہوتی ہے لیکن کامیابی کے معنی ہیں کامیاب ہوتے رہنا، آگے بڑھتا، پیشقدمی کرنا۔ وہ ایک فعّال عمل ہے نہ کہ کوئی انفعالی نتیجہ۔ پس اس میں مشکلات پر غلبہ حاصل کرنے اور خرابی و خامی دُور کرنے کا پہلو بھی شامل ہے۔ کسی بھی شایانِ شان مسرت میں جمالیاتی احساس مندی اور لطف اندوزی کا بڑا حصہ ہوتا ہے لیکن جس جمالیاتی ذوق کا تعلق احیائے رُوح یا تازگی ذہن اور تطہیرِ جذبہ سے بالکل منقطع ہو جائے تو وہ ایک کمزور اور بیمار چیز ہے جس کا مقسوم موت ہے۔ یہ کہ احیا اور تازگی ارادے کے ماتحت نہیں بلکہ غیر شعوری طور پر آتی ہے اس سے ان میں اور سچائی آجاتی ہے۔

مجموعی طور پر افادیت پسندی نے کلاسیکی نظریۂ مقاصد و احیاء سے اس نظریے کی جانب جواب ممکن ہوا ہے بڑی خوش اسلوبی سے سفر کیا ہے اس کی خاص خوبیاں تھیں۔ اس کا اصرار تھا کہ مبہم تعمیموں سے کنارہ کر کے ٹھوس حقیقتوں کو دیکھا جائے اس نے انسانیت پر خارجی قانون کو فوقیت دینے کے بجائے قانون پر انسانی کارنامے کو فوقیت دی اس نے یہ تعلیم دی کہ انسان ادارے کے لئے نہیں بلکہ ادارے انسان کے لئے بنے ہیں۔ اس نے سرگرمی سے اصلاح کے سارے معاملات کو ترقی بخشی۔ اس نے اخلاقی نیکی کو فطری اور انسانی چیز بنا دیا اور زندگی کی قدرتی اچھائیوں سے اس کا ربط پیدا کیا۔ اس نے غیر زمینی اور آسمانی اخلاق کی مخالفت کی۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے انسانی تخیل میں یہ تصور جاگزین کر دیا کہ معاشرتی بہبود معیارِ اعلیٰ ہے لیکن پھر بھی بنیادی معاملات میں سوچنے کے پرانے انداز اس پر بڑی طرح چھائے ہوئے تھے۔ اس نے ایک مقرر و معین و اعلیٰ مقصد کے تصور کے بارے میں کبھی شک نہیں کیا اس نے دے کر اس مقصد کی نوعیت سے متعلق مروجہ تصورات کے بارے میں شک کیا اور پھر مقررہ مقصد کی جگہ لذت اور لذتوں کے زیادہ سے زیادہ مجموعے کا

تصور چسپاں کر دیا۔

اس قسم کا نقطۂ منظر مادی سرگرمیوں اور حقیقی دلچسپیوں کو بجائے خود قیمتی یا مسرت کے اجزا و عناصر نہیں سمجھتا بلکہ محض لذت حاصل کرنے کے خارجی ذرائع سمجھتا ہے اس لئے پرانی روایت کے علمبردار افادیت پرستی پر آسانی سے یہ تہمت لگا سکتے تھے کہ وہ نیکی ہی کو نہیں بلکہ شاعری، فن، مذہب اور مملکت کو جسمانی لذتوں کا آلۂ کار بنا کر رکھ دیتی ہے چونکہ لذت تو حاصل تھی، نتیجہ جو اس فعال عمل سے قطع نظر جس سے وہ حاصل ہوتی ہے۔ اپنے طور پر قابلِ قدر ہے اس لئے مسرت ایسی چیز ٹھہری جسے حاصل کر کے تصرف میں رکھا جا سکتا تھا۔ آدمی کی تصرف کی جبلتوں کو اس کی تخلیقی جبلت کے مقابلے میں خوب اچھالا گیا۔ پیداوار اہم اس وجہ سے نہیں ٹھہری کہ ایجاد فی الاصل قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے دنیا کو نئی شکل میں ڈھالا جا سکتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے خارجی نتائج لذت کا سامان پیدا کرتے ہیں ہر اس نظریے کی طرح جو معین و مقررہ مقاصد قائم کرتا ہے۔ اس نظریے نے مقصد کو قابلِ تصرف بنانے کی کوشش میں تمام فعال کارروائیوں کو محض آلہ قرار دے دیا۔ محنت مزدوری ناگزیر خرابی ہے۔ بس اسے کسی قدر کم کیا جا سکتا ہے۔ عملاً تحفظ و سلامتی کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ تجرباتی تخلیق کے خطروں اور دکھوں کے مقابلے میں مادی آرام و آسائش کی اہمیت بڑھا چڑھا کر بیان کی گئی۔

ہو سکتا تھا کہ بعض خاص حالات میں ان نقائص کی حیثیت محض نظری رہتی لیکن زمانے کی اُفتاد اور افادیت پرستی کی تبلیغ کرنے والوں کے مفادات نے ان میں معاشرتی نقصان پہنچانے کی طاقت پیدا کر دی۔ اگرچہ نئے افکار پرانی معاشرتی خرابیوں پر حملہ کرنے کا بہت دم خم رکھتے تھے لیکن ان کی تعلیم میں کچھ ایسے عناصر تھے جو نئی معاشرتی خرابیوں پر صاد کرتے تھے۔ جاگیردارانہ طبقاتی نظام سے ورثے میں ملی ہوئی برائیوں اقتصادی قانونی اور سیاسی برائیوں پر بڑے اصلاحی جوش و خروش کے ساتھ تنقید کی گئی لیکن سرمایہ داری کا نیا اقتصادی نظام جو جاگیردارانہ نظام پر غلبہ پا رہا تھا اپنے ساتھ خاص اپنی معاشرتی برائیاں لے کر آیا تھا اور ان میں سے بعض عارضوں پر افادیت پرستی کا پردہ ڈالنے یا اُن کی حمایت کرنے پر آمادہ نظر آتی تھی۔ لذتوں کے حصول و تصرف پر اصرار نے اس حوالے سے ایک ناخوشگوار رنگ اختیار کر لیا کہ دولت

کی وجہ سے جو لذتیں میسر آ سکتی ہیں ان کی خواہش اس زمانے میں بے تحاشا بڑھ گئی تھی۔

افادیت پرستی نے نئی اقتصادی مادہ پرستی کو خود بڑھ کر تو فروغ نہیں دیا، مگر وہ اسے روکنے کے بھی ذرائع نہیں رکھتی تھی اس کا عام مزاج یہ تھا کہ محض پیداوار کو بار آور سرگرمی پر فوقیت دی جائے۔ اس کا یہ عام مزاج بالواسطہ طور پر ننگی بچی تاجرانہ ذہنیت کے لئے بہت سازگار ثابت ہوا۔ افادیت پرستی کو ہرچند کہ خالصتاً معاشرتی مقصد سے دلچسپی تھی لیکن اس نے ایک نئے طبقاتی مفاد کو بھی ہوا دی، سرمایہ دارانہ ملکیت کا مفاد مگر صرف اس شرط کے ساتھ کہ ملکیت سرکاری عنایت سے نہیں بلکہ آزادانہ مقابلے سے حاصل ہوئی ہو نتیجتہً تحفظ پر جو اس قدر زور دیا اس سے نجی ملکیت کے قانونی ادارے کو کچھ بزرگی سی حاصل ہو گئی مگر اس شرط پر کہ اس کے حصول اور منتقلی میں جو قانونی خرابیاں ہیں وہ دور کر دی جائیں مطلب یہ تھا کہ مقبوضات مقابلے کے آداب کے تحت حاصل کئے گئے ہوں یعنی وہ حکومت کی مراعات کی مرہون نہ ہوں۔ اس طرح افادیت پرستی نے ان تمام رجحانات پر عقلی طور پر صاد کر دیا جو تجارت، کو معاشرتی خدمت کا ذریعہ اور ذاتی تخلیقی صلاحیت کی نشوونما کا موقع نہیں بننے دیتے بلکہ اسے نجی لذت و عشرت کے سامان فراہم کرنے کا وسیلہ بنا دیتے ہیں پس افادیت پرستانہ اخلاقیات اس نئی فلسفیانہ تشکیل کی ضرورت کی ایک نمایاں مثال پیش کرتی ہے جو ان تقریروں کا موضوع ہے۔ ایک خاص حد تک اس نے جدید فکر و عزائم کی ترجمانی کی لیکن پھر بھی وہ اسی نظام کے بنیادی خیالات سے پیوستہ رہی جس سے اس نے اپنی دانست میں بالکل پیچھا چھڑا لیا تھا۔ اس تصور نے کہ انسانی ضروریات و افعال کی رنگا رنگی کے ماورا ایک منفرد و واحد مقصد ہے۔ افادیت پرستی کو اس قابل نہیں رہنے دیا کہ وہ روحِ جدید کی مکمل ترجمانی کر سکے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اسے ورثے میں ملے ہوئے عناصر سے پاک کر کے اس کی نئی تشکیل کی جائے۔

اگر یہاں چند الفاظ تعلیم کے موضوع پر بھی اضافہ کئے جا رہے ہیں تو اس سے مقصود صرف یہ سمجھانا ہے کہ تعلیمی عمل اخلاقی عمل کے قطعی ہم معنی ہے۔ کیونکہ موخر الذکر بدتر سے بہتر کی طرف تجربے کا ایک مسلسل سفر ہے تعلیم کو روایتی طور پر تیاری سمجھا گیا ہے۔ چند باتیں سیکھنے پڑھنے کا عمل کہ وہ آگے چل کر کام آئیں گی۔ منزل دور ہوتی ہے اور تعلیم گویا کسی ایسے کام کے لئے

تیار ہونا ہے ایسے کام کی ابتدا ہے جو زیادہ اہم ہے اور آگے چل کر اسے واقع ہونا ہے۔ بچپن بالغ زندگی کی اور بالغ زندگی کسی دوسری زندگی کی تیاری کا نام ہے۔ تعلیم میں جس چیز کو معنویت حاصل رہی ہے وہ ہمیشہ مستقبل ہوتا ہے نہ کہ حاضر —— تحصیل علم و ہنر آئندہ کے استعمال اور لذت کی خاطر۔ ایسی عادات و اطوار کی نشو و نما جو زندگی میں آگے چل کر تجارت میں اچھا شہری بننے میں اور سائنس کی تحصیل میں کام آئیں۔ تعلیم کے متعلق ایک خیال یہ ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کی ضرورت بعض انسانوں کو محض اس وجہ سے پڑتی ہے کہ وہ دوسروں کے محتاج ہوتے ہیں۔ ہم جاہل اجڈ بے ہنر اور خام پیدا ہوتے ہیں اس لئے ہم معاشرتی سطح پر دوسروں کے محتاج رہتے ہیں۔ ہدایت، تربیت، اخلاقی نظم و ضبط، یہ وہ سلسلہ ہائے عمل ہیں جن کی وجہ سے پختہ اور بالغ لوگ بے سہاروں کو رفتہ رفتہ اٹھا کر اس مقام پر لا کھڑا کرتے ہیں جہاں وہ اپنی دیکھ بھال آپ کر سکیں بچپن ایسے لوگوں کی ہدایت میں بلوغ کی خود مختاری تک پہنچنے کا معاملہ ہے جو پہلے ہی اس منزل تک پہنچ چکے ہیں پس تعلیم کا عمل مقدم مشغلۂ حیات کے طور پر تو اس وقت اپنی منزل کو پہنچ جاتا ہے جب بچہ بڑا ہو کر دوسروں کی محتاجی سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

یہ دو تصورات بالعموم قبول تو کر لئے جاتے ہیں مگر انہیں باقاعدہ دلائل کی کسوٹی پر شاید ہی کبھی پرکھا جاتا ہو۔ اصل میں یہ دونوں خیال اس تصور کے خلاف ورزی ہیں کہ نشو و نما یا تجربے کی پیہم نئی تشکیل ہی بس ایک مقصد ہے۔ ہم جس منزل پر چاہیں آدمی کو دیکھ لیں۔ وہ ہنوز نشو و نما کی منزل میں نظر آئے گا اس لئے تعلیم کسی آنے والے وقت کے لئے تیاری نہ ہوئی یہ الگ بات ہے کہ اس کی حیثیت ایک ضمنی پیداوار کی رہ جائے۔ حاضر سے جس درجے اور نوع کی نمو حاصل ہو سکتی ہے وہ حاصل کرنا ہی ہے تعلیم۔ بلا لحاظ عمر یہ ایک مستقل عمل ہے کسی مخصوص سلسلۂ تعلیم مثلاً سکول کی باضابطہ مدت کے بارے میں اگر کوئی بہترین بات کہی جا سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ آدمی میں آئندہ تعلیم پانے کی صلاحیت پیدا کرتی ہے وہ نمو کی صورتوں کے بارے میں طالب علم کو زیادہ حساس بنا دیتی ہے اور ان سے فائدہ اٹھانے کی زیادہ قابلیت پیدا کر دیتی ہے۔ صاحب ہنر ہونا، اہلِ علم ہونا، تہذیب یافتہ ہونا مقاصد

نہیں ہیں۔ وہ نشو و نما کے نشان ہیں اور اسے جاری رکھنے کا ذریعہ۔

یوں امتیاز کرنا کہ تعلیم کا زمانہ معاشرتی محتاجی کا زمانہ ہوتا ہے اور پختگی کا زمانہ معاشرتی خود مختاری کا زمانہ ہوتا ہے، ضرر رساں ہے۔ ہم یہ رٹ لگاتے رہتے ہیں کہ آدمی معاشرتی حیوان ہے اور پھر اس بیان کی معنویت کو اس دائرے تک محدود کر دیتے ہیں جس میں جبلی فطرت سب سے کم اظہار پاتی ہے یعنی سیاسیات۔ انسان کی جبلی فطرت کا قلب تعلیم ہے۔ تعلیم کو تیاری سمجھنا اور بلوغ کو نشو و نما کی ایک مقررہ حد سمجھنا، یہ دونوں اسی ایک مذموم جھوٹ کے دو پہلو ہیں۔ اگر بالغ نابالغ دونوں کا اخلاقی مشغلہ ایک نشو و نما کرتا فروغ پاتا تجربہ ہے تو معاشرتی محتاجیوں سے جو سبق ملتا ہے وہ بچے اور بڑے دونوں کے لئے برابر کی اہمیت رکھتا ہے۔ بالغ کی اخلاقی خود مختاری کا مطلب ہے نشو و نما کا رُک جانا بے تعلقی کے معنی ہیں۔ ہم بچپن کی ذہنی محتاجی کے بارے میں بہت مبالغہ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بچوں کی ناک میں کچھ زیادہ ہی نکیل ڈال دی جاتی ہے اور پھر ہم بالغ زندگی کی ربط و ضبط سے آزادی کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں جب یہ احساس ہو جائے گا کہ اخلاقی عمل مخصوص نشو و نما کے سلسلہ ہائے عمل سے کتنی یگانگت رکھتا ہے تو پتا چلے گا کہ بچپن کی زیادہ شعوری اور باقاعدہ تعلیم معاشرتی ترقی اور دوبارہ تنظیم کا سب سے زیادہ سہل اور مؤثر ذریعہ ہے اور یہ بھی ظاہر ہو گا کہ بالغ زندگی کے سارے اداروں کو جانچنے کا معیار یہ ہے کہ وہ جاری تعلیم کو جاری رکھنے میں کس حد تک اثر کرتے ہیں۔ حکومت، کاروبار، آرٹ، مذہب، سب معاشرتی اداروں کا ایک مفہوم ایک منشا ہے، وہ منشا ہے کہ بلا لحاظ نسل، جنس، طبقہ یا مالی حیثیت انسانی افراد کی صلاحیتوں کو آزادی دلائی جائے اور انہیں سنوارا جائے اور یہ گویا یہ کہنا ہے کہ ان کی قدر و قیمت جانچنے کا معیار یہ ہے کہ وہ کس حد تک ہر فرد کو ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنے سارے امکانات کو بروئے کار لا سکے۔ جمہوریت کے بہت سے مفہوم ہیں لیکن اگر اس کا کوئی اخلاقی مفہوم ہے تو وہ یہ قرار دینے میں ملے گا کہ تمام سیاسی اداروں اور صنعتی تنظیموں کو جانچنے کا سب سے بلند معیار یہ ہے کہ وہ معاشرے کے ہر فرد کی ہمہ گیر نشو و نما میں کتنا حصہ لیتی ہیں۔

آٹھواں باب

نئی تشکیل کا اثر معاشرتی فلسفے پر

فلسفیانہ تبدیلی معاشرتی فلسفے پر کس طرح سنجیدگی سے اثر انداز ہو سکتی ہے؟ جہاں تک مبادیات کا تعلق ہے تو ایسا معلوم ہے کہ ہر نقطہ نظر اور ہر ترتیب پہلے ہی تشکیل ہو چکی ہے۔ معاشرہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ایسی بدیہی اور بنیادی حقیقت ہے کہ کوئی فلسفہ کیسا ہی نرالا ہونے کا مدعی ہو اس کے بارے میں شک یا اس میں کوئی ردوبدل نہیں کر سکتا۔ پس تین راستے ہیں۔ معاشرہ افراد کی خاطر قائم رہنا چاہیے۔ یا یہ کہ افراد کے جینے کے طریقے اور مقاصد معاشرے کو طے کرنے چاہئیں یا پھر معاشرہ اور افراد لازم و ملزوم ہیں۔ معاشرے کا تقاضا یہ بھی ہے کہ افراد اس کے خادم اور ماتحت ہوں اور پھر وہ انہی کی خدمت کرنے کے لئے قائم بھی ہے۔ ان تین نقطہ ہائے نظر کے علاوہ کوئی نقطۂ نظر منطقی طور پر ممکن نظر نہیں آتا۔ پھر یہ کہ اگرچہ یہ تینوں صورتیں شاخ در شاخ اقسام اور تجاوزات اپنے دامن میں لئے ہوئے ہیں لیکن تبدیلیاں کچھ اتنے بھرپور طریقے پر کی گئی معلوم ہوتی ہیں کہ اب زیادہ سے زیادہ معمولی قسم کی تجاوزات ممکن ہیں۔

خاص طور پر یہ بات صحیح نظر آئے گی کہ ناہیاتی، تصور انتہائی انفرادیت پسندانہ اور

انتہائی اشتراکیت پسندانہ نظریات پر ہونے والے اعتراضات کا جواب ہے اور افلاطون اور نیتشم دونوں کی لغزشوں سے بھی اس کا دامن بچا ہوا ہے چونکہ معاشرہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے معلوم یہ ہوا کہ افراد کی اور ان تلازماتی رشتوں کی جو انہیں اکٹھا رکھتے ہیں۔ برابر کی اہمیت ہے۔ لائق و توانا افراد نہ ہوں تو وہ بندھن اور رشتے جن سے معاشرہ عبارت ہے کس پر اپنا عمل دکھائیں گے۔ باہمی وابستگیوں سے قطع نظر کر کے دیکھئے تو افراد ایک دوسرے سے دور پڑے ہیں اور مٹ رہے ہیں مرجھا رہے ہیں یا پھر ایک دوسرے کے خلاف تلواریں سونتے ہوئے ہیں اور ان کی آویزشیں انفرادی ارتقا کو صدمہ پہنچاتی ہیں۔ قانون، مملکت، کلیسا، خاندان، یاری دوستی، صنعتی انجمن یا دوسرے ادارے ضروری ہیں تاکہ افراد پھلیں پھولیں اور اپنی مخصوص صلاحیتوں اور فرائض کو پروان چڑھائیں۔ ان کی تائید و حمایت کے بغیر انسانی زندگی بقول ہابس وحشیانہ پن، تنہائی اور نحوست سے عبارت ہے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ یہ مختلف نظریات ایک مشترک نقص کا شکار ہیں تو ہم معاملے کی تہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ سب نظریات عمومی تصورات کی منطق کے قائل ہیں جن کے تحت مختلف صورتوں کو ترتیب دے دیا جاتا ہے۔ ہم جس چیز کی بصیرت چاہتے ہیں وہ ہے افراد کا کوئی خاص گروہ، کوئی خاص فرد، کوئی خاص ادارہ یا معاشرتی انتظام۔ تحقیق کی اس منطق کی جگہ روایتی طور پر مسلمہ منطق تصورات کے مفہوم اور ان کے جدلیاتی رشتوں کی بحث چھیڑ دیتی ہے۔ یہ بحث فرد اور مملکت کی بحث بن کر جاری رہتی ہے۔ پھر اداروں کی نوعیت پر اور پورے معاشرہ کی نوعیت پر بحث ہونے لگتی ہے۔

ہمیں گھریلو زندگی کی مخصوص پریشانیوں سے نبٹنے کے لئے رہنمائی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ ہمیں خاندان کے موضوع پر وعظ سننا پڑتا ہے یا پھر فرد کی شخصیت کے تقدس کے دعوے سننے پڑتے ہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ نجی ملکیت کا ادارہ خاص وقت اور مقام کی حدود کے اندر کس طرح عمل کرتا ہے۔ اس کی کیا اہمیت ہے؟ ہمیں پرودھون کی طرف سے جواب ملتا ہے کہ ملکیت بالعموم چوری کا معاملہ ہے یا پھر ہیگل کی طرف سے جواب آتا ہے کہ سارے اداروں کا منتہا ہے۔ ارادے کی تکمیل۔ نجی ملکیت مادی فطرت پر شخصیت کے قادر

ہونے کا اظہار ہے اور اس لئے وہ ارادے کی تکمیل میں ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔
ممکن ہے یہ دونوں جواب مخصوص صورتِ حالات کے بارے میں تھوڑا بہت سمجھاتے نظر آئیں لیکن
ان تصورات کا یہ منشا نہیں ہے کہ مخصوص تاریخی حالات کے حوالے سے ان کی کوئی قیمت پڑے
وہ تو عمومی جواب ہیں اور فرض یہ کر لیا گیا ہے کہ وہ آفاقی معنی رکھتے ہیں اور ساری مخصوص
صورتوں پر حاوی ہیں پس وہ تحقیق میں ممد نہیں ہوتے۔ وہ تو اس کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔
وہ ایسے وسائل نہیں ہیں جنہیں ٹھوس معاشرتی مشکلات حل کرنے میں برتا اور جانچا جا سکے وہ تو
گھڑے گھڑائے اصول ہیں جنہیں مخصوص حالتوں پر ان کی ماہیت کا تعین کرنے کی غرض سے اوپر سے
مسلط کر دیا جاتا ہے۔ ہم تو کسی خاص حالت کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں وہ ہمیں عام حالت
کے بارے میں بتانا شروع کر دیتے ہیں لیکن اس کی تہ میں یہ بات مضمر ہوتی ہے کہ عام حالت کے
بارے میں جو کچھ کہا جا رہا ہے وہ ہر حالت کے بارے میں جس کے متعلق ہم جاننا چاہتے ہیں صحیح ہے۔

مسئلے کو ٹھوس صورتِ حال سے ہٹ کر تعریفوں اور تصوراتی استقرائیات کے مقام پر
لے جایا جائے تو اس کا مطلب بالخصوص نامیاتی نظریے کے سلسلے میں یہ ہے کہ قائم مقام نظام کے
عقلی جواز کے لئے ساز و سامان فراہم کیا جا رہا ہے۔ جن لوگوں کو عملی قسم کی معاشرتی ترقی
سے اور گروہوں کو ظلم و جبر سے نجات دلانے کے معاملے سے بہت دلچسپی رہی ہے انہوں
نے نامیاتی نظریے سے بے نیازی برتی ہے۔ جرمن مثال پرستی کا جس طرح اسے معاشرتی
فلسفہ میں برتا گیا منشا بے شک یہ نہ ہو مگر عملاً نتیجہ یہ نکلا کہ انقلابِ فرانس سے آنے والے
انقلابی افکار کے سیلاب پر گویا ایک بند باندھ دیا گیا تا کہ ملک کی سیاسی حالت پر کوئی آنچ
نہ آئے اگرچہ ہیگل نے کھلے الفاظ میں یہ اعلان کر دیا تھا کہ مملکتوں اور اداروں کا مقصد یہ ہوتا
ہے کہ سب کی آزادی پروان چڑھے مگر عملاً اس کا اثر یہ ہوا کہ مملکت پروشیا کو تقدیس کا
درجہ حاصل ہو گیا اور افسر شاہی مطلق العنانی واجب التعظیم ٹھہری۔ کیا یہ معذرتی رجحان
اتفاقی امر تھا یا برتے جانے والے تصورات کی منطق میں کوئی ایسی بات تھی جس سے اس
نے جنم لیا تھا۔

بات یقیناً دوسری ہی ہے۔ اگر ہم کسی خاص سیاسی تنظیم یا محتاج اور مصیبت زدہ

لوگوں کے کسی خاص گروہ کے بجائے مملکت کا اور فرد کا ذکر کریں تو رجحان یہ ہوتا ہے ایک عمومی
تصور سے جو شوکت و وقار، جو معنی و مفہوم اور قدر و قیمت وابستہ ہے اس کا غلاف مخصوص حالات
پر چڑھا دیا جائے اور اس طرح اس کے نقائص کی تلافی کر کے سنجیدہ اصلاحات کی ضرورت پر
پردہ ڈال دیا جائے عمومی تصورات سے جو معانی دستیاب ہوتے ہیں انہیں کسی بھی پیش آنے والی
مخصوص صورت حال میں گویا پچکاری سے داخل کر دیا جاتا ہے اگر ہم ایک مرتبہ بندھے ٹکے آفاقی
اصولوں کی منطق کو مان لیں اور تسلیم کر لیں کہ مخصوص حالتوں کی تفہیم اور تفسیر مقصود ہے اور انہیں اس
منطق کے حضور پیش کیا جائے تو پھر یہی کچھ ہونا چاہیئے۔

مزید یہاں نامیاتی نقطہ نظر کا میلان یہ ہوتا ہے کہ مخصوص آویزشوں کی معنویت کو کم کر کے
دکھایا جائے چونکہ فرد اور مملکت یا معاشرتی ادارہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں، چونکہ اصول
اور تصور کے لحاظ سے ان کے درمیان پہلے ہی سے مصالحت ہو چکی ہوتی ہے اس لئے کسی مخصوص
معاملے میں آویزش پیدا ہو تو فوراً آشکار نہیں ہو جاتی۔ چونکہ نظری طور پر فرد اور مملکت ایک
دوسرے کے لئے لازم اور ایک دوسرے کے مددگار ہیں اس لئے اس واقعے پر توجہ کیوں دی جائے
کہ فلاں مملکت میں افراد کا ایک پورا گروہ جابرانہ حالات کے بوجھ تلے کراہ رہا ہے حقیقت میں
ان کے مفادات کا مملکت کے مفادات سے جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں تصادم نہیں ہو سکتا۔
باہمی مقابلہ محض سطحی اور عارضی ہے۔ سرمایہ اور محنت "در حقیقت" آپس میں ٹکرا نہیں سکتے کیونکہ
ہر ایک دوسرے کی نامیاتی ضرورت ہے اور دونوں مل کر مجموعی طور پر منظم برادری کا نامیاتی تقاضا
ہیں۔ "در حقیقت" جنسی مسئلہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ مرد اور عورت ایک دوسرے کا بھی
لازمۂ حیات ہیں اور مملکت کا بھی لازمۂ حیات ہیں۔ ارسطو اپنے زمانے میں افراد سے برتر عمومی تصورات
کی منطق کے سہارے آسانی سے یہ ثابت کر سکتا تھا کہ غلامی کا ادارہ مملکت اور غلام طبقے دونوں
کے لئے فائدہ رکھتا ہے۔ اگر مروجہ نظام کو جائز ثابت کرنا منشا نہ بھی ہو تو بھی یہ اثر تو ضرور ہوتا
ہے کہ مخصوص صورت حال سے توجہ ہٹ جاتی ہے۔ عقلیت پسند منطق نے پہلے تو یہ کیا تھا کہ
مادی فلسفے کی دنیا میں لوگوں کو مادی حالات کے مشاہدے سے بے پروا کر دیا اب وہ یہ کر
رہی ہے کہ مخصوص معاشرتی ظہورِ ترتیب کے مشاہدے کی راہ میں روڑے اٹکا رہی ہے معاشرتی

فلسفی اپنے تصورات کی اقلیم میں چکر لگا کر افکار کے درمیان رشتہ ثابت کرتا ہے اور مسائل حل کر دیتا ہے۔ وہ یہ نہیں کرتا کہ لوگوں کو ایسے مفروضات مہیا کرے جو اصلاح کے منصوبوں میں برتے اور آزمائے جا سکیں ان کے مسائل سچ مچ حل کرنے میں مدد کریں۔

ویسے اس دوران میں سچ مچ کی مشکلات اور خرابیاں قائم رہتی ہیں۔ ایسا تو نہیں کہ چونکہ معاشرہ نظری طور پر نامیاتی ہے اس لئے مشکلات اور خرابیاں طلسماتی طور پر کالعدم ہو جائیں۔ سچ مچ کی مشکلات کی دنیا میں تجربہ کرنے کے لئے وقتی منصوبوں کے دانا طریق کار کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور یہی وہ دنیا ہے جہاں دانائی عمل میں آنے سے قاصر رہتی ہے۔ جنس اور ٹھوس حقائق کی اس دنیا میں لوگوں کو نہایت اکھڑ قسم کی تجرباتیت کا، کوتاہ بین موقع پرستی کا اور وحشیانہ طاقتوں کی مقابلہ آرائی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ نظریے میں تو تفاصیل سب کی سب نہایت خوش اسلوبی سے ٹھکانے لگا دی جاتی ہیں، وہ مناسب عنوان کے تحت مناسب زمرے میں جگہ پاتی ہیں، ان پر لیبل لگا دیا جاتا ہے اور فائلوں کے کسی باقاعدہ گودام میں کسی ترتیب شدہ خانے میں جس پر سیاسیات یا عمرانیات کا لیبل لگا ہوا ہو انہیں ڈال دیا جاتا ہے لیکن تجرباتی حقیقت کی دنیا میں وہ جس قدر پریشانی، پراگندگی اور انتشار کا شکار پہلے تھیں اتنی ہی اب بھی رہتی ہیں۔ پس ان سے نبٹنے کے لئے سائنسی طریق کار برتنے کی تو کوشش تک نہیں کی جاتی۔ اندھا دھند بدمستی کی جاتی ہے۔ نظیریں پیش کی جاتی ہیں۔ وقتی فائدہ ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اوپر اوپر سے چیزوں کو ہموار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جابرانہ طاقت کا استعمال ہوتا ہے اور ذاتی عزائم کا تصادم ہوتا ہے۔ دنیا بہر حال اب تک قائم ہے۔ گاڑی رشتم پشتم ڈھکلتی چلی جاتی ہے اس حد تک تو انکار نہیں کیا جا سکتا۔ آزمانے اور ٹھوکر کھانے کے طریق کار اور خود غرضی کے مقابلے کی وجہ سے کسی نہ کسی طرح بہت سی اصلاحات ہو گئیں لیکن معاشرتی نظریے کی حیثیت اس کے باوجود ایک عیش و عشرت کی سی رہی، تحقیق اور منصوبہ بندی میں راستہ دکھانے کا فرض اس نے کبھی ادا نہیں کیا۔ نئی فلسفیانہ تشکیل کی صحیح نتیجہ خیزی اس میں پنہاں نہیں ہے کہ اس نے ادارہ، انفرادیت، مملکت، آزادی، قانون، نظم، ارتقا وغیرہ کے عمومی تصورات میں کیا کلی پھندنے ٹانکے ہیں بلکہ ان طریقوں میں پنہاں ہے جو مخصوص حالتوں کی نئی تشکیل سے تعلق رکھتے ہیں۔

فرد کی ذات کے تصور پر غور کیجئے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں انگلستان اور فرانس کا انفرادیت پسند مکتبۂ فکر اپنی منشا کے اعتبار سے تجرباتیت کا قائل تھا۔ فلسفیانہ زبان میں یوں سمجھیے کہ اس نے اپنی فرد پسندی کی بنیاد اس عقیدے پر بھی رکھی تھی کہ بس افراد حقیقی ہوتے ہیں کہ طبقے اور تنظیمیں ثانوی اور مشتق چیزیں ہیں۔ وہ مصنوعی ہیں۔ افراد کی حیثیت قدرتی ہے۔ پس فرد پسندی اس لعنت ملامت کی جو اس پر کی گئی ہے کس طرح مستحق ہو سکتی ہے۔ یہ نقص بتانا تو ایک حد تک صحیح ہے کہ اس مکتبۂ فکر نے دوسرے اشخاص کے ساتھ ان رشتوں کو جو ہر فرد کی ترکیب کا جزو ہوتے ہیں نظر انداز کر دیا لیکن بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض کرنے والے بھی ان اداروں کے جواز پر آکر رک جاتے ہیں جن پر تنقید کی جاتی ہے۔ اس سے آگے وہ شاذ و نادر ہی قدم بڑھاتے ہیں۔

اصلی شکل یہ ہے کہ فرد کو ایسی چیز سمجھا جاتا ہے جو پہلے سے بنی بنائی شکل میں موجود ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ٹھہرتا ہے جس کی ضروریات پوری ہونی چاہئیں، ایسی چیز جس کی لذت و راحت کو زیادہ اہمیت دی جانی چاہیے اور تصرفات میں اضافہ ہونا چاہیے۔ جب فرد کو پہلے سے قائم و موجود تصور کر لیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ یا اس کے لئے جو کچھ کیا جا سکتا ہے وہ خارجی تاثرات و علائق کے راستے سے کیا جا سکتا ہے، مثلاً لذت و درد، راحت و آرام، تحفظ و اطمینان کی کیفیات ہیں۔ اب یہ بات درست ہے کہ معاشرتی انتظامات، قوانین، ادارے سب آدمی کے لئے بنائے جاتے ہیں نہ یہ کہ آدمی اُن کے لئے بنا ہے، لیکن وہ افراد کے لئے کوئی چیز حاصل کرنے کا حتیٰ کہ حصول مسرت کا بھی وسیلہ نہیں ہیں۔ وہ تو افراد کو جنم دینے کا وسیلہ ہیں۔ صرف مادّی اجسام کے مادّی مفہوم میں جو حواس کے لئے الگ الگ وجود رکھتے ہیں۔ انفرادیت اصل حقیقت ہے۔ انفرادیت معاشرتی اور اخلاقی معنوں میں ایسی چیز ہے جو تحصیل کی جاتی ہے۔ اس کا مطلب ہے جدت، ندرت، قوت ایجاد، خوش تدبیری، عقیدے اور طرز عمل کے انتخاب میں قبول ذمہ داری۔ یہ انعامات نہیں بلکہ کمالات ہیں۔ کمالات کی حیثیت سے وہ مطلق نہیں بلکہ ان کا جس طرح استعمال کیا جاتا ہے اس اعتبار سے ان کی حیثیت اضافی ہوتی ہے اور یہ استعمال ماحول کے ساتھ بدلتا چلا جاتا ہے۔

اس تصور کے اثرات کا پتا اُس وقت چلتا ہے، جب مفادِ نفس کے تصور کے نشیب و فراز پر غور کیا جائے۔ تجرباتی مکتبۂ فکر کے سب ارباب نے اس تصور پر زور دیا ہے کہ یہی ایک طاقت ہے جو نوعِ انسان کو تحریک دیتی ہے۔ نیک ہم اس طرح بن سکتے ہیں کہ افراد کے فائدے کے لئے فیاضانہ کام کریں، معاشرتی نظام کی اصلاح یوں ہو کہ خود پرستی اور خدا ترسی باہمدگر ہو جائیں مخالف مکتبۂ خیال کے معلمین اخلاق بھی پیچھے نہیں رہے۔ انہوں نے نظریات کی خرابیاں جتانی شروع کر دیں کہ جو بھی نظریہ ہو اس میں کچھ ایسی برائیاں مضمر ہوتی ہیں کہ اخلاقیات اور سیاسیات دونوں مفادِ نفس کا ذریعہ بن جاتے ہیں، اس بنا پر انہوں نے مفاد کے تصور ہی کو اخلاقیات کے لئے مذموم قرار دے کر رد کر دیا۔ اس ردِ عمل کا اثر یہ ہوا کہ طاقت و اقتدار اور سیاسی اختیار کے تصور کو بہت تقویت پہنچی۔ فائدے کا پہلو خارج کر دیجئے، پھر رہتا کیا ہے۔ زندہ اور ٹھوس محرک قوتیں پھر کہاں سے آئیں گی جنہوں نے نفس کو کسی گھڑی گھڑائی چیز کے ہم معنی سمجھا تھا اور اس کے مفاد کو حصولِ لذت اور منافع سے عبارت کیا انہوں نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی کہ کسی طرح قانون، عدل، مختاری، آزادی قسم کے مجرد تصورات کو دوبارہ بحال کیا جائے۔ گویا ان سارے عمومی تصورات کو پھر سے زندہ کرنے کا منصوبہ تھا کہ یوں ان میں مطلق جھول نہیں ہو لیکن کوئی بھی چالاک سیاستدان اپنے عزائم پر پردہ ڈالنے اور برے کو اچھا کر کے پیش کرنے کے مقاصد کے لئے انہیں استعمال کر سکتا ہے۔ مفادات مختص اور متحرک ہوتے ہیں۔ یہ تو بڑے جائز الفاظ ہیں جن میں ٹھوس معاشرتی انداز فکر اپنا اظہار کرتا ہے لیکن جب انہیں ادنیٰ خود غرضی کے ہم معنی سمجھا جانے لگے تو پھر وہ ایسی لعنت ہیں کہ ان کا علاج نہیں، انہیں جائز اصطلاحات کے طور پر تو ایسی صورت میں برتا جا سکتا ہے جب نفس کو ایک سلسلۂ عمل میں رکھ کر دیکھا جائے اور مفاد کو ہر اس چیز کا نام سمجھا جائے جو اس کی حرکت میں اضافہ کرتی ہے۔

اسی منطق کا اطلاق اُس پرانے قضیے پر بھی ہوتا ہے کہ آیا اصلاح فرد سے شروع ہونی چاہیے یا اداروں سے۔ جب نفس کو، بجائے خود کُن سمجھ لیا جائے تو پھر آسانی سے یہ دلیل پیش کی جا سکتی ہے کہ عمومی اصلاحات میں اہمیت صرف اندرونی اخلاقیاتی تبدیلیوں کو حاصل ہے اداراتی تبدیلیوں کو محض خارجی قرار دے دیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کہ وہ زندگی کی سہولتوں اور آسائشوں میں اضافے

کا موجب ہو سکتی ہیں لیکن اخلاقی بہتری ان کے بس کا روگ نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی بہتری کا بوجھ ذاتی مرضی پر اس حد تک ڈال دیا جاتا ہے کہ اس کی صورت ناممکن ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ معاشرتی اور اقتصادی بے عملی کو خوب ہوا دی جاتی ہے افراد کو اس رستے پر ڈال دیا جاتا ہے کہ بس وہ اخلاقی سطح پر جائزۂ نفس میں مستغرق رہیں اور اپنی برائیوں اور اچھائیوں پر غور کرتے رہیں اور ماحول سے بے نیاز ہو جائیں۔ ایسی صورت میں اخلاقیات اقتصادی و سیاسی حالات کی تفاصیل میں براہ راست دلچسپی لینے سے کنارہ کر لیتی ہے۔ تعلیم یہ ہوتی ہے کہ پہلے اپنے آپ کو اندر سے ٹھیک کرو معاشرہ رفتہ رفتہ خود ٹھیک ہو جائے گا اور ادھر اہل اللہ جائزۂ نفس میں محو ہوتے ہیں اور اُدھر دنیا کے معاملات بدمعاشوں گنہگاروں کے ہاتھوں میں چلے جاتے ہیں۔ لیکن جب یہ ادراک ہوتا ہے کہ نفسانیت تو ایک فعال سلسلۂ عمل ہے تو پھر یہ بھی پتہ چل جاتا ہے کہ معاشرتی تبدیلیوں ہی کی برکت سے نئی شخصیت جنم لے سکتی ہے اداروں کو ان کی تعلیمی اہمیت کے پس منظر میں دیکھا جاتا ہے۔ اس حوالے سے دیکھا جاتا ہے کہ ان کے سلسلے میں کس قسم کے افراد پلتے ہیں فرد کی اخلاقی بہتری میں دلچسپی اور اقتصادی و سیاسی حالات کی خارجی اصلاح میں معاشرتی دلچسپی یہ دونوں ہم معنی بن جاتی ہیں اور معاشرتی نظاموں کے معنی و مفہوم کی تحقیق کا ایک معین نقطہ اور سمت مل جاتی ہے۔ ہم اس قسم کے سوال کرنے لگتے ہیں کہ کسی خاص معاشرتی نظام میں آیا کوئی ایسی تحریک دینے والی، پرورش کرنے والی اور پروان چڑھانے والی طاقت ہوتی ہے جو اس سے مخصوص ہو۔ اخلاقیات اور سیاسیات کی دیرینہ جدائی کی تو بالکل بیخ کنی ہو جاتی ہے۔

پس ہم اس عمومی بیان سے مطمئن نہیں ہو سکتے کہ معاشرہ اور مملکت فرد کے حوالے سے نامیاتی طاقت ہے، سوال تو مخصوص اسباب و علل کا ہے۔ فلاں معاشرتی، سیاسی یا اقتصادی نظام کس قسم کی تحریک پیدا کرتا ہے اور ان لوگوں کی طبائع پر جو اس میں شامل ہیں کس قسم کا اثر کرتا ہے؟ کیا وہ صلاحیت کے اظہار کی راہ پیدا کرتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو کتنے وسیع پیمانے پر؟ کیا اس صلاحیت کو جو اظہار کی راہ پاتی ہے کسی مربوط نہج پر ڈالا جاتا ہے تاکہ وہ ایک طاقت بن جائے یا اس کا ظہور ایک اُبال۔ ایک لہر ہوتا ہے چونکہ اس سے بے شمار جواب پیدا ہوتے ہیں جن کی کوئی حد نہیں، اس لئے ان سوالات میں تخصیص اور تفصیل برتی جانی چاہیے۔ کیا جیسا

معاشرتی نظام ہوتا ہے اس کے حساب سے انسانوں کے حواس زیادہ حساس اور نکتہ رس ہوجاتے ہیں یا کُند ذہن اور غبی ہو جاتے ہیں کیا ان کے ذہنوں کی تربیت اس طرح طور پر ہوتی ہے۔ کہ ہاتھوں میں زیادہ چستی و چالاکی آجائے؟ کیا تجسس پیدا ہوتا ہے یا اس پر پردہ پڑ جاتا ہے؟ اس کی صفت کیا ہوتی ہے۔ آیا وہ محض جمالیاتی نوعیت کا ہوتا ہے کہ اشیاء کی صورتوں اور سطحوں پر توجہ صرف کی جا رہی ہے یا وہ ان کے معنی کی بھی ایک ذہنی تلاش ہوتی ہے؟ جب یہ مان لیا جاتا ہے کہ انفرادیت شروع سے ودیعت نہیں ہوتی بلکہ معاشری زندگی کے سانچے میں پیدا ہوتی ہے تو پھر اس قسم کے سوالات (نیز زیادہ سیدھے سادے سوالات اُن صفات کے بارے میں جنہیں "سرمایہ اخلاق" کہا جاتا ہے) سے معاشرے کے ہر ادارے کے بارے میں تحقیق و جستجو شروع ہوتی ہے۔ افادیت پرستی کی طرح یہ نظریہ بھی تنظیم کی ایک ایک صورت کی مستقل جانچ پڑتال اور تنقید کرتا رہتا ہے لیکن وہ ہمیں اس قسم کے سوال کے وسے پر نہیں ٹالتا کہ فلاں تنظیم موجودہ افراد کے لئے کس قسم کے دکھ سکھ پیدا کرتی ہے بلکہ وہ یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ خاص صلاحیتوں کو اظہار کی راہ دینے اور انہیں ایک رشتے میں پرو کر قوت کار بنانے کے لئے کیا کچھ کرتی ہے؟ کس طرح کے افراد پیدا ہوتے ہیں؟

معاشرتی امور پر تصوراتی اصولوں کے معنوں میں بحث کر کر کے دل و دماغ کی جتنی طاقت ضائع کی گئی ہے اس پر سخت تعجب ہوتا ہے۔ سائنس کے موضوع پر غور و فکر کرتے ہوئے اگر بحث صرف جسمانی اور عضویاتی نظام تک محدود رہتی تو ماہرین حیاتیات اور حکیم ڈاکٹر کتنی ترقی کرتے۔ اب مثلاً ایک مکتبۂ فکر کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ سائنس کو اس حقیقت پر توجہ دے کر سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک فرد کے جسم میں جنم لیتا ہے اور اس لئے وہ انفرادی مظہر ہے دوسرا مکتبۂ کہتا تھا کہ نہیں وہ تو دوسرے اعضا کے رابطے سے پیدا ہونے والے عضویاتی عمل اور ردِ عمل کے سلسلے کا حصہ ہے، اس لئے اسے دوسرے عضویاتی افعال کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے دونوں مفروضے برابر حد تک صحیح اور برابر حد تک دُور از کار ہیں۔ ضرورت تو اس بات کی ہے کہ عضویاتی بناوٹ اور باہمی عمل و ردِ عمل کی خاص خاص مثالوں پر خصوصیت کے ساتھ تحقیق کی جاتی۔ انفرادی اور عضویاتی یا معاشرتی کل کے شعبوں کا ثقاہت کے ساتھ اعادہ کیے جائیے اس سے معین و مخصوص تحقیق و جستجو میں تو کوئی مدد ملتی نہیں بلکہ الٹی اس کام میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

اس کی وجہ سے فکر و خیال رعب داب اور شان و شوکت والے اصولوں میں گھر کر رہ جاتے ہیں جن میں حل نکلنے کی تو گنجائش نہیں ہوتی مگر نزاع کا پیدا ہونا یقینی ہوتا ہے۔ صحیح ہے کہ اگر خلیے یا نامیاتی ایک دوسرے سے پیوست ہو کر عمل اور ردِ عمل نہ کرتے تو ان میں آویزش پیدا ہوتی نہ اشتراکِ عمل پیدا ہوتا لیکن اعضا کی معاشرت کا وجود کسی سوال کا جواب تو نہیں ہے اس سے تو صرف اس حقیقت کا پتہ چلتا ہے کہ سوالات ہیں تو سہی۔ آخر کس قسم کی آویزشیں اور کس قسم کے عملی اشتراک ظہور میں آتے ہیں اور ان کے مخصوص اسباب و نتائج کیا ہیں لیکن جس نظامِ افکار کو فلسفۂ فطرت سے دیس نکالا مل گیا ہے اس پر فلسفۂ معاشرت میں یار لوگ اب تک اڑے ہوئے ہیں اور اس وجہ سے ماہرین عمرانیات بھی آویزش اور اشتراکِ عمل کو عمومی ابواب قرار دے کر ان پر اپنے علم کی عمارت کھڑی کرتے ہیں اور تجرباتی حقائق کی طرف تو صرف مثالیں اخذ کرنے کی غرض سے متوجہ ہوتے ہیں۔ قاعدے کی رُو سے قوان کا خاص مسئلہ محض جدلیاتی مسئلہ ہے۔ اس پر انہوں نے تاریخ اور انسانیت کی تجرباتی مثالوں کا موٹا سا غلاف چڑھا دیا ہے۔ آخر افراد کس طرح مل جل کر معاشرے کی تشکیل کرتے ہیں؟ افراد میں معاشرتی نظم و ضبط کیسے قائم ہوتا ہے؟ اور اس مسئلے کو بجا طور پر جدلیاتی کہا گیا ہے کیونکہ وہ فرد اور معاشرے کے سابقہ تصورات سے پھوٹا ہے۔

فرد کوئی ایک چیز نہیں ہے، معاشری زندگی کے اثرات سے انسانی فطرت کے یہاں جو مخصوص ردِ عمل، عادات، طبائع اور رغبتیں جنم لیتی ہیں اور مصدقہ ٹھہرتی ہیں ان کے بے پایاں بوقلمونی پر ایک چادر اس اصطلاح کی صورت میں تان دی گئی ہے۔ یہی معاملہ "معاشرے" کی اصطلاح کا ہے معاشرہ یوں ایک لفظ ہے لیکن وہ اَن گنت چیزوں سے عبارت ہے۔ وہ ان تمام طور طریقوں کو احاطہ کرتا ہے جن کے راستے لوگ ایک دوسرے کے تجربوں میں شریک ہوتے ہیں اور مشترک مفاد اور مقاصد وضع کرتے ہیں — آوارہ گردوں کی ٹولیاں، نقب زنوں کے اڈے، قبیلے، معاشرتی گٹھ بندیاں، ٹریڈ یونینیں، جوائنٹ سٹاک کارپوریشنیں، دیہات شہر اور بین الاقوامی دوستیاں، نیا طریق کار یوں عمل میں آتا ہے کہ عمومی تصورات کی تہہ مو شگافیوں کی جگہ ان مختص، متغیر اور اضافی حقائق کی تحقیق و جستجو شروع کی جائے۔ (اضافی مقاصد و مسائل کے اعتبار سے نہ کہ مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے)۔

عجب بات یہ ہے کہ مملکت کا مروجہ تصور اس کی خاص مثال ہے۔ شاہی نظام میں ترتیب

دی ہوئی مقررہ انواع کے کلاسیکی تصور کے براہ راست اثر میں آکر جرمنوں کے فلسفہ سیاست نے انیسویں صدی میں یہ کوشش کی کہ اداروں کو معینہ طور پر شمار کر لیا جائے اور ان میں سے ہر ایک کا اصلی اور کامل مفہوم طے کر دیا جائے کہ انہیں 'ارتقا' کی ایک لڑی میں پرو دیا جائے۔ جو ان کے بالترتیب معانی کے درجہ و مرتبہ سے مطابقت رکھتی ہو۔ قومی مملکت کو سر فہرست رکھا گیا۔ وہ باقی تمام اداروں کی منزلِ مقصود اور نقطۂ تکمیل میں ٹھہری اور ان کی بنیاد بھی قرار پائی۔

ہیگل کا نام اس کاروبار میں ایک مثال کی حیثیت رکھتا ہے مگر ایک وہ ہی تو نہیں ہے۔ بہت سے اصحاب میں جو یوں ہیگل سے بہت تیزی سے لڑے بھڑے لیکن 'ارتقا' کے مسئلے میں انہوں نے صرف تفصیلات میں اختلاف کیا ہے یا یہ اختلاف کیا ہے کہ شمار کردہ اداروں میں سے فلاں ادارے سے جو معنی منسوب کئے گئے ہیں وہ غلط ہے۔ لڑائی میں تندی تیزی تو اسی وجہ سے پیدا ہوئی کہ ان میں جو مقدمات کار فرما تھے وہ فریقین مشترک تھے۔ ایسے ایسے بہت سے مکتب ہائے فکر جن کے درمیان طریق کار اور نتائج کے بارے میں گہرے اور وسیع اختلافات ہیں، اس ایک بات پر متفق ہو گئے کہ مملکت منزلِ مقصود کا مقام آخر رکھتی ہے۔ ہیگل تو خیر یہ کہتا تھا کہ تاریخ کے واحد معنی قومی ارضی مملکتوں کا ارتقا ہے، ہر مملکت کے اصل معنی یا تصور کی سابقہ صورت کے مقابلے میں زیادہ ترجمانی کرتی ہے اور اس وجہ سے وہ سابقہ صورت کی جگہ لے لیتی ہے اس طور ارتقائی منزلیں طے ہوتی چلی جاتی اور بالآخر تاریخی ارتقا فتح کا وہ کارنامہ انجام دیتا ہے جسے مملکت پروشیا کہتے ہیں۔ دوسرے اصحاب اس حد تک تو نہیں گئے ہیں لیکن وہ معاشرتی نظامِ مراتب میں مملکت کی منفرد اور برتر حیثیت کے بارے میں بھی کوئی شک نہیں کرتے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تصور خود مختاری کا نام پا کر ایک مسلمہ حقیقت بن گیا ہے۔

جدید قومی مملکت نے جو زبردست کام کیے ہیں ان میں شک کی گنجائش نہیں ہے ان مملکتوں کی تشکیل جدید سیاسی تاریخ کا مرکز رہی ہے۔ فرانس، برطانیۂ عظمیٰ، ہسپانیہ پہلے ملک ہیں جنہیں قوم پرستانہ نظام نصیب ہوا۔ لیکن انیسویں صدی میں جاپان، جرمنی اور اطالیہ نے بھی ان کی پیروی کی اور یونان، سرویا، بلغاریہ وغیرہ چھوٹی چھوٹی بہت سی مملکتوں نے بھی یہ راہ اختیار

کی۔ ان کا کہاں تک ذکر کیا جائے جیسا کہ ہر شخص پر ظاہر ہے کہ حالیہ عالمی جنگ ایک بڑی قومی تحریک کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی جدوجہد بھی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بوہیمیا، پولینڈ وغیرہ خود مختار مملکتیں بن گئے اور آرمینیا اور فلسطین وغیرہ امیدواروں کی صف میں آ کھڑے ہوئے۔

تنظیم کی دوسری صورتوں پر مملکت کی برتری کے لئے جو جدوجہد کی جاری تھی وہ جدوجہد بھی۔ چھوٹے چھوٹے ضلعوں، صوبوں اور رجواڑوں کی طاقت کے خلاف، جاگیرداروں میں طاقت کے بٹوارے کے خلاف اور کسی کسی ملک میں کلیسا کے دعوئ اقتدار کے خلاف بھی۔ مملکت معاشرتی ربط و استحکام کی اس تحریک عظیم کے اس روشن دعیاں معراج کمال کی ترجمان ہے جو پچھلی چند صدیوں سے جاری ہے اور جسے بھاپ اور بجلی کی اتحاد پرور طاقتوں سے بڑی تقویت پہنچی۔ قدرتی اور ناگزیر طور پر سیاسیات کے طلبا کی توجہ اس عظیم تاریخی واقعے پر مرکوز ہے اور ان کی ذہنی سرگرمیوں کا موضوع یہ بن گیا ہے کہ اسے ایک باقاعدہ شکل دی جائے۔ چونکہ ہم عصر ترقی پسند تحریک چھوٹی چھوٹی معاشرتی وحدتوں کے جمود کے خلاف اور طاقتور بھوکے حریفوں کے عزائم کے خلاف متحدہ مملکت قائم کرنی تھی اس لئے سیاسی نظریے نے یہ اصول وضع کیا کہ قومی مملکت داخلی اور خارجی دونوں اعتبارات سے خود مختار ہوتی ہے۔

اب جب کہ ربط و استحکام کا کام اپنی انتہا کو پہنچ چکا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قومی مملکت جب مضبوطی سے قائم ہو چکے اور زبردست دشمنوں سے ڈرنے کی اسے ضرورت نہ رہے تو کیا اس وقت مقصود بالذات ہونے کے بجائے اس کی حیثیت ایک ذریعے کی نہیں رہ جاتی۔ یعنی یہ کہ وہ تنظیم کی دوسری اور زیادہ آزادانہ شکلوں کے تحفظ و ترقی کا ذریعہ قرار پائے۔ اس کی تائید میں دو حقیقی واقعات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ زیادہ وسیع زیادہ جامع اور زیادہ متحدہ تنظیم مملکت کے فروغ کے ساتھ ساتھ افراد کو بھی رسم و رواج اور طبقاتی حیثیت کی عائد کردہ سابقہ پابندیوں اور غلامیوں سے رہائی ملتی چلی گئی۔ لیکن خارجی اور جبری بندھنوں سے آزاد ہو کر افراد کو کھلی چھٹی نہیں مل گئی۔ معاشرتی خلیے از سر نو اکٹھے ہو ہو کر نئی تنظیموں اور ترتیبوں کا روپ دھارنے لگے جبری تنظیمیں ختم ہو گئیں۔ ان کی جگہ رضا و رغبت کا احترام کرنے والی تنظیمیں آ گئی ہیں۔ بے لچک اداروں کی جگہ ایسے ادارے آ گئے جو انسانی انتخاب اور اغراض کے زیادہ پابند ہیں۔ انہیں مرضی کے مطابق زیادہ بے تکلفی سے بدلا جا سکتا ہے ایک پہلو سے دیکھئے تو وہ فرد پرستی کی

تحریک نظر آتی ہے۔ دوسرے پہلو سے دیکھئے تو وہ اصل میں قسم قسم کی تنظیموں اور جماعتوں کی افزائش کی تحریک نکلتی ہے۔ سیاسی جماعتیں، صنعتی کارپوریشنیں، سائنس اور آرٹ کی انجمنیں، ٹریڈ یونینیں، گرجا گھر، سکول، بے شمار کلب اور سوسائٹیاں، غرض جو بھی مفاد آدمیوں میں ذرا مشترک نظر آتا ہے۔ اس کی افزائش کے لیے ایک تنظیم کھڑی کر لی جاتی ہے۔ ان کی تعداد اور اہمیت جوں جوں بڑھتی جا رہی ہے مملکت کی حیثیت توں توں ایک آلۂ توازن کی سی ہوتی جا رہی ہے۔ یعنی اس کا کام یہ ہوتا جا رہا ہے کہ ان کے کاموں کی حدیں متعین کرے۔ انہیں جھگڑنے سے روکے اور جھگڑے چکائے۔

مملکت کی برتری آرکسٹرا کے کنڈکٹر کی برتری سے کسی قدر مشابہ ہے۔ کنڈکٹر خود تو نہیں گاتا بجاتا لیکن وہ گانے بجانے کی سرگرمیوں میں تنظیم و توازن پیدا کرتا ہے۔ مملکت اب بھی بہت اہم ہے لیکن اس کی اہمیت روز بروز آزادانہ انجمن سازی کی سرگرمیوں میں اشتراکِ عمل اور ان کی پرورش سے عبارت ہوتی جا رہی ہے اب تو کسی جدید معاشرے میں برائے نام ہی مملکت کی یہ حیثیت رہ گئی ہے کہ اسے ایسی منزلِ مقصود سمجھا جائے کہ باقی دوسرے اداروں اور انجمنوں کو سمجھا جائے کہ وہ اسی کی خاطر قائم ہیں۔ تقسیم فوائد کے فروغ کی انجمنوں کو حقیقی معاشرتی وحدتوں کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ انہیں وہ مقام حاصل ہے جو روایتی نظریے کے نزدیک براہِ راست محض افراد کو یا واحد و برتر سیاسی تنظیم کو حاصل تھا۔ کثرت پرستی کو موجودہ سیاسی عمل میں بہت رسوخ حاصل ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ نظامِ مراتب اور خانقاہی کے نظریے میں ترمیم ہونی چاہیے۔ انسانی قوتوں کی جو بھی آمیزش زندگی میں کسی قدر کا اضافہ کرتی ہے۔ وہ اس کی بنا پر منفرد اعتبار سے قابلِ قدر ٹھہرتی ہے۔ اس کی یہ تذلیل نہیں کی جا سکتی کہ وہ مملکت کے گن گانے لگے۔ جنگ سے جو لوگوں کے حوصلے روز بروز زیادہ پست ہوتے چلے جا رہے ہیں اس کا ایک سبب یہ ہے کہ وہ مملکت کو ایک بے تحاشا بلند و برتر مقام پر فائز کر دیتی ہے۔

دوسری ٹھوس حقیقت یہ ہے کہ قومی مملکت کے بارے میں آزاد خود مختاری کا دعویٰ اور بین الاقوامی یا یوں کہیے کہ بالائے قومی مفادات کی نشو و نما ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ جدید مملکتوں کے دکھ سکھ آپس میں مربوط و پیوست ہیں کسی مملکت میں ضعف، بدنظمی اور جھوٹے اصول زور پکڑ جائیں تو ان کے ماثرات اس کی سرحدوں میں پھیلتے ہیں اور روگ پیدا

کرتے ہیں۔ اقتصادی فنی اور سائنسی ترقی ہو تو اس صورت میں بھی یہ بات صحیح نکلے گی۔ اس کے علاوہ جن رضاکارانہ انجمنوں کا ابھی ذکر ہوا ہے، ان کی حدیں سیاسی حدبندیوں سے پیوست نہیں ہوتیں۔ ریاضی دانوں، ماہرین کیمیا اور علمائے فلکیات کی انجمنیں، کاروباری انجمنیں، مزدوروں کی جماعتیں عبادت گاہیں ان سب کی حیثیت قومی حیثیت سے بالا ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ جن مفادات کی ترجمانی کرتی ہیں وہ عالمگیر ہیں۔ اس قسم کے معاملات میں بین الاقوامیت کوئی خواب نہیں بلکہ حقیقت ہے کوئی جذباتی آدرش نہیں بلکہ ایک قوت ہے لیکن الگ تھلگ قومی خود مختاری کا روایتی نظریہ ان مفادات کا راستہ کاٹتا ہے اور انہیں پٹڑی سے اتار دیتا ہے اس اصول یا نظریے کا وجود بین الاقوامی ذہن کی موثر تشکیل میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے حالانکہ موجودہ زمانے کی محنت، تجارت، سائنس، آرٹ اور مذہب کی بڑھتی ہوئی طاقتوں سے کوئی چیز ہم آہنگ ہے تو وہ یہی بین الاقوامی ذہن ہے۔

جیسا کہ کہا گیا معاشرہ کوئی واحد تنظیم نہیں ہے۔ وہ بہت سی انجمنوں کا نام ہے معاشرے سے مراد ہے، انجمن، کسی بھی قسم کے تجربے کی بہتر تکمیل کی خاطر مل جل کر کام کرنے کے لئے اکٹھا ہونا، ایسا تجربہ جس میں مل جل کر شرکت کی جائے تو وہ سنور جاتا ہے اور پختہ ہو جاتا ہے لہٰذا جتنی بھلائیاں ہیں اتنی ہی انجمنیں ہیں اور ان بھلائیوں کا معاملہ یہ ہے کہ ان سے مل جل کر فیض اٹھایا جائے تو ان میں برکت ہوتی ہے اور یہ بھلائیاں ان گنت ہیں جسے بھلائی کہا جا رہا ہے وہ کھری ہے یا اس میں کوئی کھوٹ ملا ہوا ہے اس کی پہچان یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ اس میں ترویج اشاعت پانے کی کتنی گنجائش ہے۔ معلمینِ اخلاق کو ہمیشہ اصرار رہا ہے کہ بھلائی عالمگیر اور خارجی ہے وہ نجی اور خاص شے نہیں ہے لیکن اکثر یہ ہوا کہ افلاطون کی طرح وہ مابعد الطبیعیاتی آفاقیت پر قانع ہو گئے یا کانٹ کی طرح ایک منطقی آفاقیت سے مطمئن ہو گئے۔ ترسیل، باہمی شرکت، حصہ بٹانا، بس یہی وہ طریقے ہیں جن سے اخلاقی قانون یا مقصد کو عالمگیر بنایا جاتا ہے۔ ہم ابھی ہر اصلی بھلائی کی متعدد صفت پر اصرار کر رہے تھے لیکن اس مقدمے کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جس صورت حال میں بھلائی شعوری طور پر پروان چڑھائی جاتی ہے وہ صورت حال عارضی محسوسات یا نجی ہوس کا معاملہ نہیں ہوتی بلکہ شرکت باہمی اور ایک سے دوسرے تک منتقل کرنے کا معاملہ ہوتی ہے وہ اجتماعی اور معاشرتی معاملہ ہوتی ہے ایک تارک الدنیا جوگی بھی دیوتاؤں یا

یا ارواح سے تعلق توڑ رکھا ہی ہے مصیبت بھی اکیلی نہیں آتی، وہ محبت اور شرکت کی وسیلے
اور انتہائی خود غرضی کی صورت میں بھی پیروں کی کسی ٹولی کو یا کسی ساتھی کو حاصل کئے ہوئے
مال میں حصہ داری کے لئے شامل کر لیا جاتا ہے۔ عالمگیریت سے مراد ہے اشتمالیت (...IALIZATION)
جو لوگ ایک بھلائی میں حصہ دار ہیں، اُن کے علاقے اور دائرے کی توسیع۔

بھلائیاں ایک سے دوسرے تک منتقل ہونے کی صورت میں زندہ رہتی ہیں اور پنپتی
ہیں اور انجمن باہمی حصہ داری کا وسیلہ ہے۔ اس حقیقت کا روز افزوں اعتراف، انسانیت
اور جمہوریت کے جدید احساس کی تہہ میں کارفرما ہے۔ انسانی ہمدردی و فیاضی کا یہ خوشگوار
پہلو ہے یہ پہلو نہ ہوتا تو وہ زوال کر کے اخلاقی قسم کی غریب پروری اور اخلاقی دخل اندازی
بن جاتی اور صورت یہ بن جاتی کہ بھلائی کرنے کے پردے میں یا بطورِ خیرات کوئی حق عطا کرنے
کے پردے میں دوسروں کے معاملات درست کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس سے یہ
مطلب نکلا کہ تنظیم اپنا مقصد آپ نہیں ہے وہ ذریعہ ہے انجمن سازی کے فروغ کا، لوگوں
کے درمیان ربط و ضبط کے مواقع بڑھانے کا، اور اُن کے باہمی ارتباط کو زیادہ سے زیادہ بار آور
صورتوں میں ڈھالنے کا رستہ دکھانے کا۔ جن مبالغہ آمیز نظریات کے تحت افراد کو کسی ادارے کا
دستِ نگر بنا دیا جاتا ہے اور پھر اسے معاشرے کا معزز نام دے دیا جاتا ہے۔ ایسے سب نظریات
کی ذمہ داری تنظیم کو مقصود بالذات سمجھنے کے رُجحان پر ہے۔ معاشرہ تو اس طور پر اکٹھے ہونے کا
عمل ہے کہ تجربات، افکار، جذبات اور اقدار کی ایک سے دوسرے کے پاس منتقلی ہو اور ان
کا رواج عام ہو جائے یہ کہنا جائز ہوگا کہ کیا فرد اور کیا اداراتی تنظیمیں دونوں اس فعال عمل کے
ماتحت ہیں۔ فرد تو اس وجہ سے ماتحت ہے کہ سوائے ان صورتوں کے جب وہ تجربہ دوسروں
سے قبول کر رہا ہوتا ہے یا دوسروں کی طرف منتقل کر رہا ہوتا ہے اس کی حالت گونگے بہرے کی سی،
ایک محض ذی حس مخلوق، ایک وحشی حیوان کی سی ہوتی ہے صرف ہم جنسوں سے نسبت پیدا
کرنے کے بعد یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ وہ تجربے کا شعوری مرکز بن جاتا ہے تنظیم بھی کہ روایتی
نظریے نے معاشرے یا مملکت کی اصطلاح کے یہی معنی لئے ہیں، ماتحت ہے، اس لئے کہ اگر اسے
بنی نوعِ انسان کے آپس کے ربط و ضبط کو سنوارنے اور آسان کرنے کی خاطر استعمال نہ کیا جائے
تو وہ تنظیم جامد بے لچک اور ایک رسمی ادارہ بن کر رہ جاتی ہے۔

حقوق و فرائض اور قانون و آزادی کا دیرینہ تنازعہ اصل میں فرد و معاشرے کے معینی
تصوّرات کی آویزش ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ فرد کی آزادی کا مطلب ہے نشوونما،
اور حسبِ ضرورت بلا تکلف تبدیلی۔

فرد کی آزادی کا مطلب ہے فعّال سلسلۂ عمل، جس بند ذہن میں بھی استعداد جکڑی ہوئی ہے،
اس سے اس کی رہائی لیکن چونکہ معاشرہ صرف اس وقت ترقی کر سکتا ہے جب نئے وسائل اس
کے تصرف میں ہوں اس لئے یہ فرض کر لینا فضول سی بات ہے کہ آزادی فرد کے لئے تو مثبت
معنویت رکھتی ہے لیکن معاشرتی مفادات کے لئے منفی معنی رکھتی ہے۔ معاشرہ حادثے کے
مقابلے میں مضبوط، توانا اور پائدار اسی وقت بنتا ہے جب اس کے سارے افراد اپنی استعداد
کو بھرپور حد تک بروئے کار لا سکیں۔ استعداد کو بروئے کار لانے کا ایسا عمل اسی صورت پروان
چڑھ سکتا ہے کہ مسلّم و مستند رسم و رواج کی حدود سے پرے تجربے کرنے کی بھی گنجائش رکھی جائے
آزادی کے بغیر استعداد کا بروئے کار آنا ممکن نہیں اور آزادی دی جائے تو اس کے ساتھ کسی
قدر انتشار و بدنظمی کا آ جانا بھی ممکن ہے لیکن معاشرتی اعتبار سے بھی اور سائنسی اعتبار
سے بھی بڑی بات یہ نہیں ہے کہ غلطیوں سے بچا جائے۔ بڑی بات یہ ہے کہ انہیں ایسے
حالات کے تحت صادر ہونے دیا جائے کہ وہ آئندہ چل کر دانائی میں اضافہ کرنے میں
کام آ سکیں۔

اگر برطانیہ کا آزاد خیال معاشرتی فلسفہ اپنی ذرّہ پرستانہ تجربائیت کی روح پر
کاربند رہتے ہوئے آزادی اور حقوق دینے کو بنفسہٖ مقصد سمجھنے پر مائل تھا تو اس کا علاج یہ تو
نہیں ہے کہ طے شدہ فرائض اور مختارِ مطلق قانون کے کسی ایسے فلسفے میں پناہ ڈھونڈی جائے
جو جرمنوں کی سیاسی فکر کا رنگ خاص ہے۔ حالات نے ثابت کر دیا ہے کہ موخر الذکر فلسفہ
خطرناک ہے اس وجہ سے کہ اس میں دوسرے معاشرتی گروہوں کی آزادانہ خود ارادیت کے
لئے خطرہ مضمر ہے لیکن اس سے قطع نظر کر کے اسے قطعی طور پر آزما کر دیکھ لیجئے وہ اندر سے کمزور
نکلے گا۔ آزادانہ تجربے کئے جائیں اور فرد کو معاشرتی امور طے کرنے کے معاملے میں حقِ انتخاب
حاصل ہو، اس تصوّر سے تو متذکرہ فلسفے کو بیر ہے۔ اس بیر میں وہ بہت سے بلکہ اکثر لوگوں کی
معاشرتی کاموں میں زور و شور سے حصہ لینے کی استعداد پر بند لگا دیتا ہے اور اس طرح وہ معاشر

کو اس سے محروم کر دیتا ہے کہ اس کے سارے افراد حسبِ استعداد اس کے کام میں حصہ لیں۔ اجتماعی اہلیت و صلاحیت کی بہترین ضمانت یہ ہے کہ انفرادی صلاحیتوں کو آزادی بخشی جائے اور جو مختلف افراد کے یہاں ندرت، منصوبہ بندی، عاقبت اندیشی، توانائی اور مستقل مزاجی کی صلاحیتیں ملتی ہیں ان صلاحیتوں کے اس تنوع سے فائدہ اٹھایا جائے شخصیت کی تعلیم و تربیت ہونی چاہیئے اور شخصیت کی تعلیم و تربیت یوں نہیں ہو سکتی کہ اسکی سرگرمیاں کو مشینی اور اختصاصی کاموں تک محدود کر دیا جائے یا زندگی کے کم اہمیت رکھنے والے علاقوں میں اسے محصور کر دیا جائے۔ پوری تعلیم و تربیت تو اسی صورت ہوتی ہے کہ جو شخص جن جن معاشرتی گروہوں سے علاقہ رکھتا ہے۔ ان کے مقاصد اور لائحہ عمل کو بنانے سنوارنے میں حسب استعداد ذمہ داری کے ساتھ حصہ لے۔ اس حقیقت سے جمہوریت کے معنی متعین ہوتے ہیں۔ جمہوریت کوئی فرقہ وارانہ یا نسلی چیز نہیں ہو سکتی۔ نہ وہ کسی طرز حکومت کو جس نے پہلے ہی آئین کی منظوری حاصل کر لی ہو بہتر ک قرار دینے کا عمل ہے۔ وہ تو بس اس حقیقت کا نام ہے کہ انسانی فطرت صرف اس وقت فروغ کرتی ہے جب اس کے اجزا و عناصر ان اشیاء کو صحیح رستے پر لگانے میں حصہ لیتے ہیں جو مشترک اور عام ہیں، اشیا جن کی خاطر مرد اور عورتیں گروہ بناتے ہیں خاندان، صنعتی، کمپنیاں، حکومتیں، عبادت خانے، سائنس انجمنیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ اصول ہر طرز کی انجمن کے بارے میں یکساں طور پر کام کرتا ہے۔ مثلاً خواہ وہ صنعت و تجارت کی انجمن ہو یا حکومت ہو۔ جمہوریت کو اگر سیاسی جمہوریت کے ہم معنی سمجھ لیا گیا ہے جو اس کی زیادہ تر ناکامیوں کی ذمہ دار ہے تو اس کی بنیاد ان روایتی تصورات پر ہے جو فرد اور مملکت کو اپنی اپنی جگہ تیار شدہ ہستیاں گردانتے ہیں۔

جب نئے افکار کو معاشرتی زندگی میں مناسب اظہار میسر آئے گا تو رفتہ رفتہ وہ گھل مل کر ایک اخلاقی پس منظر میں پیوست ہو جائیں گے اور خود افکار و عقائد میں ایک گہرائی پیدا ہو جائے گی۔ وہ غیر شعوری طور پر ایک سے دوسرے میں منتقل ہوں گے! ور ان کی پرورش ہوتی رہے گی۔ ان کا رنگ تخیل میں رچ بس جائے گا اور تمناؤں اور محبت کے ارمانوں میں وہ خیر و شکر ہو جائیں گے۔ ان کی حیثیت کسی ایسے نظام افکار کی نہیں ہو گی جس کی توضیح و تفسیر کی، دلائل سے ثابت کرنے اور حمایت کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ وہ تو زندگی

کو تصور کرنے کا ایک بے ساختہ طور ہو گا۔ پھر انہیں مذہبی اہمیت حاصل ہو جائے گی۔ مذہبی روح ایک بار پھر جی اٹھے گی کیونکہ اب وہ انسانوں کے مسلمہ سائنسی عقائد اور ان کی روزمرہ کی معاشرتی سرگرمیوں سے ہم آہنگ ہو گی۔ اب اسے یہ مجبوری نہیں ہو گی کہ چونکہ دیکھ لگے اور شکست و ریخت ہوتے ہوئے سائنسی افکار اور معاشرتی مسلکوں سے اس کا دامن بندھا ہوا ہے، اس لئے اسے ایک بزدلانہ، نیم خفیہ، نیم معذرتی زندگی گزارنی پڑ رہی ہے لیکن خاص طور پر تو خود افکار و عقائد میں گہرائی اور شدت پیدا ہو گی کیونکہ جذبہ بے ساختہ طور پر انہیں جذب کرے گا اور بے ساختہ طور پر وہ تخیلی بصیرت اور فنونِ لطیفہ کا روپ اختیار کریں گے۔ اب تو یہ صورت ہے کہ کم و بیش شعوری کوشش سے، غور و فکر کی کاوش کے ساتھ انہیں سینے سے لگایا جاتا ہے۔ ان کی حیثیت اصطلاحی اور تجریدی ہے محض اس وجہ سے کہ اب تک احساس و تخیل نے انہیں اپنا روزمرہ نہیں بنایا ہے۔

ہم نے شروع میں یہ بتایا تھا کہ یورپ کا فلسفہ اسی وقت پیدا ہوا جب ذہنی طریقوں اور سائنسی نتیجوں نے معاشرتی روایات سے اپنا دامن چھڑا لیا۔ یہ روایات بے ساختہ خواہش اور واہمے کے ثمرات کی حامل تھیں اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ فلسفہ اسی وقت سے اس مسئلے سے دو چار ہے کہ حرارت اور تخیل سے مالا مال عقائد کے ہٹ دھرم نظام سے خشک، بے رنگ، اور نادار سائنسی نقطۂ نظر کی مطابقت کیسے پیدا کی جائے۔ امکان، ارتقاء، آزادیٔ حرکت، رنگا رنگ مواقع ۔۔۔ یہ تصورات جدید سائنس کے تجویز کردہ نسخے ہیں لیکن جب تک وہ تخیل سے اٹل اور ابدی نظامِ اشیا کے ورثے کو خارج کریں گے اس وقت تک مشینیت اور مادے کے تصورات جذبات کے لئے ایک بوجھ بن چکے ہوں گے اور مذہب کو مفلوج اور آرٹ کو مسخ کر رہے ہوں گے جب آزادی کی صلاحیت سے تنظیم اور مستند اداروں کو خطرہ نہیں رہے گا (یہ ایسا خطرہ ہے کہ اس سے عملاً مفر بھی نہیں ہے اور پھر اس سے ماضی کی بے بہا اقدار کے تحفظ کو نقصان پہنچنے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے) جب انسانی صلاحیت کی آزادی معاشرتی سطح پر ایک تخلیقی قوت کی حیثیت سے بر سرِ عمل آئے گی تو پھر آرٹ عیاشی کی چیز نہیں رہے گا، گزر بسر کے روزمرہ کے مشاغل سے اجنبی نہیں رہے گا۔ معاشی معنوں میں گزر بسر کرنا، اعلیٰ سطح پر زندگی گزارنے کے مترادف بن جائے گا اور جب حصہ دارانہ زندگی اور حصہ

وارانہ تجربے کے ابلاغ و اعجاز کی جذباتی قوت کو یوں کہئے کہ پُر اسرار قوت کو بے ساختگی کے ساتھ محسوس کیا جائے گا تو جدید زندگی کی سختی اور درشتی اُس نور سے دھوئی جائے گی جس نے آج تک بحر و بر میں جلوہ نہیں دکھایا تھا۔

شاعری، آرٹ، مذہب گراں قدر چیزیں ہیں۔ انہیں یوں تو برقرار نہیں رکھا جا سکتا کہ ماضی میں بھٹکتے رہیں اور بے سود ان دنوں کی واپسی کی دعا کرتے رہیں جو سائنس، صنعت اور سیاست کے طفیل رخصت ہو چکے ہیں۔ شاعری، آرٹ اور مذہب ان خیالات اور خواہشات کے فاضل گل بوٹے ہیں جو روزمرہ کے ہزاروں لاکھوں ننھے منے واقعات اور تال میل کے اثر سے تخیل میں گھال میل ہو جاتے ہیں انہیں زبردستی معرضِ وجود میں نہیں لایا جا سکتا۔ روحِ خداوندی جہاں چاہتی ہے اپنا نور برساتی ہے اور ایسی چیزوں میں خدا کی یاد شاہت مشاہدے کے زور سے قائم نہیں ہوتی۔ بجز آرٹ اور مذہب کے ان پرانے سرچشموں کی برقراری اور بحالی تو خیال ہے جواب رسوا ہو چکے ہیں لیکن یہ ممکن ہے کہ جس آرٹ اور مذہب کا ظہور ہونے والا ہے اُس کے جاندار سرچشموں کو بنانے سنوارنے کی کوشش کی جائے۔ بے شک یہ کام یوں نہیں ہو سکتا کہ براہ راست مذہب اور آرٹ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ یوں ہوگا کہ زمانے کے فعال رجحانات سے جو خوف اور بیزاری ہے اسے دور کر کے اس کی جگہ اُن رجحانات میں ایمان پیدا کیا جائے اور دانائی کے ساتھ یہ حوصلہ پیدا کیا جائے کہ معاشرتی اور سائنسی تبدیلیاں جو راہ دکھائیں ہم اس راہ پر چلتے چلیں۔ آج ہم آدرشی معاملات میں اس وجہ سے کمزور ہیں کہ دانائی اور امانوں میں جدائی ہے۔ روزمرہ کے افعال و خیالات میں تو حالات کی رَو ہمیں آگے بہائے لئے جا رہی ہے لیکن ہمارے عمیق تر خیالات و خواہشات کا بہاؤ پیچھے کی سمت ہے جب فلسفہ حالات کے رُخ کے ساتھ چلے گا اور روزمرہ کی تفصیلات کے معنوں میں وضاحت اور ربط پیدا کرے گا تو پھر سائنس اور جذبہ شیر و شکر ہو جائیں گے اور عمل اور تخیل گلے ملیں گے۔ پھر بغیر کسی دباؤ کے شاعری اور مذہبی احساس کے گل بوٹے خود کھلیں گے اس عبوری دَور میں فلسفے کا مشغلہ اور فریضہ یہ ہے کہ واقعات و حالات کے موجودہ دھارے کے معنوں کی تفسیر اور انکشاف کو فروغ دے۔

حواشی

اِس کتاب میں مندرجہ ذیل فلسفیوں کا ذکر آیا ہے، اب اُن کے سوانح و افکار کا خلاصہ مختصراً پیش کیا جاتا ہے۔ ترتیب حروفِ تہجی کے اعتبار سے رکھی گئی ہے۔

- آگسٹائن، سینٹ
- ارسطو
- افلاطون
- ایکویناس، سینٹ
- بٹلر، جوزف
- برکلے، جارج
- برگساں، ہنری
- برونو، جورڈانو
- بریڈلے، فرانسس
- بنتھم، جیرمی
- بوزانکٹ، برنارڈ
- بیکن، فرانسس
- پٹینس
- پیرو ومعدون
- جیمز، ولیم
- ڈارون
- ڈیکارٹ
- ڈیوی، جان
- روسو
- سپائی نوزا
- سپنسر، ہربرٹ
- سقراط
- سنتیانا، جارج
- شپنگلر، آسولڈ
- شوپنہار
- کارلائل، تھامس
- کامت، آگسٹ
- کانٹ، امانویل
- کانڈیلاک
- لاک، جان
- لوتسے، ہرمن
- مارکس، اریلیس
- مارکس، کارل
- مل، جان سٹوارٹ
- والٹیئر
- وائی کو
- ہابس
- ہیگل
- ہیلوی شس
- ہیوم، ڈیوڈ

آگسٹائن سینٹ (۳۵۴-۴۳۰) فلسفی، مسیحی مبلغ، پاپائے اعظم۔ شروع میں دہریہ تھا اور عیسائیت کی صداقت میں شبہ کرتا تھا۔ والدین کٹر مذہب پرست تھے اور ہر وقت اس پر لعن طعن کرتے رہتے تھے۔ اس لئے وہ گھر سے بھاگ گیا اور نو سال تک ایک شک پرست غیر مذہبی فرقے میں شامل رہا۔ ۳۸۴ء میں جب وہ میلان کالج میں لیکچرر تھا، اُسے متصوفانہ واردات کا تجربہ حاصل ہوا اور اس نے میلان کے ہاتھ پر بیعت کرکے عیسائیت اختیار کرلی۔ یہ وہی پادری تھا جس سے وہ اپنے الحاد و تشکیک کے زمانے میں بحث مباحثہ کیا کرتا تھا۔ وہ واپس اپنے والدین کے پاس آگیا اور کچھ عرصے کے بعد جب اُس کے تبلیغی جوش اور زورِ خطابت نے خوب شہرت پائی تو اُسے شہر ہی پو کا پادری مقرر کردیا گیا۔ گریگری اعظم نے اُسے تبلیغ کے لئے انگلستان بھیجا۔ اُس نے بڑی بحث و تمحیص کے بعد آخر کار بادشاہ کو عیسائی بنا لیا اور بادشاہ کو عیسائی بنانے کے بعد اُس نے عوام کو بھی بڑی کامیابی کے ساتھ عیسائیت کا حلقہ بگوش کیا۔ کنٹربری کا پہلا لاٹ پادری آگسٹن ہی کو مقرر کیا گیا تھا۔ اس نے اپنے وقت کے تشکیک پرست فرقوں کے خلاف کئی ضخیم کتابیں لکھی ہیں جن میں "اعترافات" اور "خدا کا شہر" خاص طور پر مشہور ہیں۔ "اعترافات" اس کی خود نوشت سوانح ہے اور اس بات کا اقرار کہ وہ شک کے کانٹے برداشت کرتا ہوا آخر کار کس طرح عیسائیت تک پہنچا۔ "خدا کا شہر" میں اُس نے معاشرے کے بارے میں اپنے تصورات پیش کئے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ بہترین معاشرہ لازماً دینی ہوگا جو مسیحی عقائد و مقاصد کے تابع ہو۔

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) فلسفے، نفسیات، منطق، دینیات، اخلاقیات، سیاسیات، حیاتیات کا جید عالم، ادبی تنقید کا بانی۔ مقدونیہ کے ایک شہر سٹیگیرا میں پیدا ہوا۔ اُس کا والد امینٹاس کا دوست بھی تھا اور طبیب بھی۔ یہ امنیٹاس وہی شخص ہے جو مقدونیہ کا بادشاہ اور سکندر اعظم کا دادا تھا۔ ارسطو اٹھارہ سال کی عمر میں ایتھنز گیا کہ افلاطون سے فلسفہ پڑھے۔ تقریباً بیس سال تک افلاطون کی اکادمی میں رہا۔ اُستاد کی وفات کے بعد اُس نے افلاطون کی اکادمی کی طرز پر اپنا مدرسہ قائم کیا جہاں طلباء استاد کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے تھے اور روزانہ شہیدان کی اس روش پر ٹہلتے ٹہلتے علم بھی حاصل کرلیتے تھے۔ ۳۲۳ ق م میں جب ریاست مقدونیہ کے خلاف بغاوت اُٹھی تو اُس نے ایتھنز کو خیر باد کہا اور کالسس پہنچا جہاں وفات پائی۔ ارسطو کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان مجموعہ ہے روح اور جسم کا۔ روح دو طرح کی ہے۔ ایک کا نام اُس نے "عقلِ فعال" تجویز کیا ہے اور دوسری کا نام "انفعالی عقل"۔ اُس نے زندگی کا نصب العین مسرت قرار دیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہر فرد مسرت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اس لئے انفرادی اور معاشری زندگی کا نصب العین مسرت ہے۔ نباتات اور حیوانات کو مسرت اُس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ اپنا مخصوص فطری کام انجام دیتے ہیں۔ بالیدگی کے لئے غذا حاصل کرنا نباتات، حیوانات اور انسان تینوں میں مشترک ہے۔ حسیات کے ذریعے مسرت حاصل کرنا حیوانات اور انسانوں دونوں میں مشترک ہے۔ تعقل، تفکر، عقل صرف انسان سے مخصوص ہے۔ اخلاقی نیکیاں مختلف اقسام کی ہوتی ہیں۔ مرد کے لئے حکومت عورت کے لئے فرمانبرداری اخلاقی اوصاف ہیں۔ اُس کے نزدیک مادّے کی ظاہری صورتیں بدلتی رہتی ہیں لیکن اصلیت نہیں بدلتی۔ ارسطو حواسِ خمسہ سے مدد لے کر اصلیت اور حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت دریافت کرنے کے لئے وہ استقرائی طریقہ تجویز کرتا ہے جو علمی دنیا میں اُس کا سب سے بڑا اضافہ ہے۔

افلاطون (۴۲۷ سے ۳۴۷ ق م) شہرۂ آفاق یونانی فلسفی، سقراط کا شاگرد اور ارسطو کا استاد۔ جب ایتھنز کی حکومت نے سقراط کو سزائے موت دی تو افلاطون ایتھنز کو چھوڑ

کر چلا گیا، کیونکہ اُسے خوف تھا کہ حکومت اس کے ساتھ بھی نہ معلوم کیسا سلوک کرے۔ افلاطون نے ترکِ وطن کر کے سیاحت کی۔ سیاحت کے دوران میں اُس نے مختلف ممالک کے فلسفۂ حیات کا مطالعہ کیا۔ آخر کار وہ ایتھنز واپس آگیا اور ایک متوازن مملکت کا خاکہ اپنی مشہور تصنیف "جمہوریت" میں پیش کیا۔ اس کا نظریۂ حیات فلسفۂ تصوّرات پر مبنی ہے وہ کہتا ہے کہ تصوّر حقیقت ہے اور کائنات کی ہر شے اس حقیقت کا عکس ہے جس کا تصوّر ہمارے ذہن میں ہے اس لئے وہ کہتا ہے کہ حقیقت کو تصوّرات کی مدد سے پہچانا جا سکتا ہے حواس مادّی دنیا کے علم کا ذریعہ ہیں۔ مادّی دنیا حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کا عکس ہے اس لئے حواس کے ذریعے حقیقت کو نہیں پہچانا جا سکتا حقیقت کا علم ایک چھٹی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کو وہ عقل یا ادراک کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک علم حاصل کرنے کی صلاحیت ہر فرد میں نہیں ہوتی۔ یہ جوہر قدرت نے بعض خاص افراد کو عطا کیا ہے اور عام افراد اس سے محروم ہیں۔ ایسی صورت میں معاشرے اور افراد میں ہم آہنگی اُسی وقت ممکن ہے جب ہر فرد کی قدرتی صلاحیتوں کو دریافت کر کے اُن کے سپرد وہی کام کئے جائیں جن کے وہ قدرتی طور پر اہل ہیں اس نے اپنی تصوراتی اور مثالی مملکت (یوٹوپیا) کی بنیاد انصاف پر رکھی ہے اُس نے بنی نوع انسان کو اُن کی قدرتی صلاحیتوں کی بنا پر تین پیشوں میں تقسیم کیا ہے۔ اوّل ذہنی قابلیت رکھنے والے، جو حکومت کریں گے۔ دوسرے وہ جو جسمانی طاقت رکھتے ہیں، فوجی خدمات سرانجام دیں گے اُن کا فرض ہوگا کہ وہ حکام کی اطاعت کریں اور معاشرے کو دشمنوں سے بچائیں۔ تیسرا طبقہ کھیتی باڑی، دستکاری اور اول الذکر دونوں طبقوں کی خدمت کرے گا اس طرح معاشرے میں انصاف قائم کیا جائے گا۔

ایکویناس، سینٹ (۱۲۲۵-۱۲۷۴) فلسفی، صوفی، عالمِ دین، بانی فلسفۂ اخلاق جزیرہ سسلی میں ایک رئیس اور شریف گھرانے میں پیدا ہوا۔ اپنے وقت کے بہترین استادوں سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی۔ شہنشاہ فریڈرک ثانی کے دربار میں ملازمت کی۔ ۱۲۴۴ء میں درویشی اختیار کی مگر سارے مذہبی مباحثوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا رہا۔ اُس کی بے شمار مذہبی اور فلسفیانہ

تصانیف ہیں جن میں اُس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نئی فطرت پرستی اور عقل پرستی کو مسیحی عقائد سے بآسانی ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اس نے قدامت پسند علمائے دین اور ارسطو کے کٹر مقلدین کے خلاف سخت علمی جہاد کیا۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کے ابدی ہونے کا تعلق سلسلۂ علت و معلول سے نہیں اور یہ کہ روح مادّے کے اندر رہ کر اپنا منفرد مقام حاصل کر سکتی ہے۔ حقیقت کے تمام پہلوؤں میں ایک رشتہ پہچاننے کے بعد اُس نے تمام علوم میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا ہے کہ عقل حواس پر مبنی ہونے کے باوصف خدا کا وجود ثابت کر سکتی ہے اور خالقِ کائنات کی ذات و صفات کے بارے میں صحیح علم حاصل کر سکتی ہے۔ اس کی اخلاقی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو کسی اعلیٰ مقصد یا نصب العین کے تابع ہونا چاہیئے۔ حصولِ مسرّت کا آسان ذریعہ یہ ہے کہ خیر اور صداقت میں مکمل ہم آہنگی ہو۔

بٹلر، جوزف (۱۶۹۲-۱۷۵۲) انگریز فلسفی اور عالم دین۔ معمولی پادری کے عہدے سے ترقی کرتے کرتے اسقفِ اعظم کے مرتبے تک جا پہنچا۔ شروع میں ملکہ کیرولین اور شاہ جارج ثانی کے دربار میں ملازمت کی۔ ان بڑے بڑے عہدوں سے جو مالی فائدے اُسے حاصل ہوئے اُن کا پھل اُس نے خود نہیں کھایا بلکہ غریبوں میں تقسیم کر دیا۔ تاہم اُس کی بحیثیت عالمِ دین کی نسبت فلسفی اور مصنف کی حیثیت میں زیادہ نمایاں ہے۔ اُس زمانے میں انگلستان میں ایک ایسا عقیدہ رائج ہو گیا تھا جس کے مطابق خدا کے وجود کا تو اقرار مگر وحی کا انکار کیا جاتا تھا۔ اس عقیدے کا زور توڑنے کے لئے اُس نے بڑی محنت کے بعد ایک کتاب "قدرتی مذہب اور الہامی مذہب کی ہم آہنگی" تصنیف کی جو مؤثر اور کارگر ثابت ہوئی۔ اس نے مخالفوں کو اپنا ہمنوا بنانے کے لئے یہ اسلوب اختیار کیا کہ انہی کی دلیلوں سے اُن کا نظریہ باطل ثابت کیا۔ وہ اس عقیدے کے حامیوں سے کہتا ہے کہ چلو مان لیا، خدا کا وجود اور مذہبی معاملات عقل کی دسترس سے باہر ہیں، مگر جو مشکلات مذہب کو سمجھنے میں حائل ہوتی ہیں بالکل وہی قدرت کو سمجھنے میں بھی تو حائل ہوتی ہیں اور چونکہ انسانی صفات نامکمل اور ناپختہ ہیں، اس لئے مذہب اور قدرت دونوں میدانوں میں یہ مشکلات لازماً پیدا ہوں گی۔ اگر اجزا کے بارے

میں ہمارا علم مکمل ہوتا تو ہم خدا کی طرح کُل کا علم بھی رکھتے۔

برکلے، جارج (۱۶۸۵-۱۷۵۳) آئرلینڈ کا فلسفی اور پادری۔ ڈبلن میں تعلیم پائی اور وہیں تحقیق کا کام کرنے لگا۔ مشہور ادیب سوفٹ اُس کا ہم جماعت بھی تھا اور جگری دوست بھی۔ پادری بننے کے بعد اُس نے کئی کلیسائی مراتب جلدی جلدی حاصل کر لئے۔ اُس نے بڑی شفقت اور ذاتی قربانی سے برموڈا میں ایک دینی مدرسہ قائم کرنے کی تحریک چلائی تاکہ امریکہ کے ریڈ انڈینوں کو عیسائی بنایا جائے۔ لیکن تین سال کے بعد ناکام ہو کر وہ واپس انگلستان آ گیا۔ ۱۷۳۴ء میں اُسے بشپ بنایا گیا۔ برکلے جان لاک کے فلسفے سے بہت متاثر تھا۔ اس کے باوجود اُس نے لاک کے فلسفے پر سخت تنقید بھی کی۔ لاک کا خیال تھا کہ رنگ اور ذائقے کی صفات ذہن میں پیدا ہوتی ہیں اور مادّے کی بنیادی صفات مثلاً دبازت وزن وغیرہ ذہن سے ماورا ہوتی ہیں۔ برکلے نے کہا کہ یہ دونوں قسم کی صفات ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ صرف ذہن ہی میں موجود ہو سکتی ہیں سادہ اگر پھیلتا یا سکڑتا ہے تو عالمِ خارجی میں نہیں، بلکہ صرف ذہن میں۔ مادی اشیاء کا بیرونی ظہور خدا کے علیم و خبیر ذہن کا کرشمہ ہے خدا ہم انسانوں میں محسوسات ایک خاص ربط اور نظام سے پیدا کرتا ہے۔ کائنات مجموعہ ہے خدا اور تمام افراد کی خودیوں کا۔ اُس کا عقیدہ ہے کہ ادراک اشیاء کا نہیں، صفات کا کیا جا سکتا ہے۔ نیز یہ کہ صفات کے ادراک کا تعلق بھی ادراک کرنے والے کی شخصیت اور خودی سے ہوتا ہے۔

"بصیرت کا نیا نظریہ" (۱۷۰۹)، "انسانی علم کے اصول" (۱۷۱۰) اور مکالمات (۱۷۱۳) برکلے کی مشہور تصانیف ہیں۔

برگساں، ہنری (۱۸۵۹-۱۹۴۱) دورِ جدید کا مشہور فرانسیسی فلسفی۔ ۱۹۰۰ء میں فرانس کالج" میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا۔ اس دوران میں برگساں نے ملکی سیاست میں بھی عملی حصّہ لیا اور پہلی جنگِ عظیم کے بعد بین الاقوامی معاملات میں گہری دلچسپی لی۔ اپنی شاندار اور خیال افروز فلسفیانہ تحریروں کی بنا پر ۱۹۲۷ء میں ادبیات کا نوبل پرائز حاصل کیا۔ برگساں فلسفے میں ثنویت کا قائل ہے۔ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم میں دو مستقل جوہر "زندگی" اور "مادہ" ہیں جو آپس میں برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ زندگی ہمیشہ رواں دواں رہتی ہے، ہمیشہ اوپر کی سمت جاتی ہے اور تخلیق کرتی ہے زندگی ایک فعّال اور متحرک قوت ہے جو بیک وقت مادے کے اندر اور مادّے سے ماورا رہ کر گہرائی، لطافت، تنوع اور پیچیدگی کے لئے تڑپتی ہے اور نئی نئی چیزیں تخلیق کرتی ہوئی آگے ہی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ مادہ تخلیق کے باقی ماندہ جامد و ساکن نتائج سے پٹارہ جاتا ہے اور قانونِ قلت کو توڑنے کے لئے ہمیشہ نیچے کی سمت جاتا ہے انسان مادے کو عقل کے ذریعے جانتا ہے عقل مادے کی ہمراز و ہمساز ہے اور مادے کو استعمال میں لانے کا ایک آلہ ہے۔ عقل مادے کو مکاں کی پہنائیوں میں ہندسی شکلوں میں پھیلا ہوا اور زماں کی وسعتوں میں معیّنہ ادوار میں بٹا ہوا دیکھتی ہے عقل علم کے نظریات اور کلیات وضع کرتی ہے اور حوادث کے دھارے میں اشیاء کو الگ الگ اکائیوں کی صورت میں صاف صاف دیکھ لیتی ہے۔ عقل کے اُوپر وجدان کا درجہ ہے جو ہمیں زندگی کی قوت کی آگہی بخشتا ہے۔ کائنات میں تمام حوادث و واقعات پر جو چیز چھائی ہوئی ہے وہ زندگی کی قوت ہی ہے وجدان وقت کی حقیقت کا بھی ادراک کر سکتا ہے وقت لامتناہی ناقابلِ تقسیم یا ناقابلِ پیمائش ہو۔ اس کی حقیقت اور اصلیت بس اتنی ہے کہ وہ حافظے میں محفوظ رہ جاتا ہے اور زندگی کے آئینے میں اپنا عکس دکھاتا ہے۔

برگساں کی جن تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے، وہ یہ ہیں۔ وقت اور قوتِ ارادی (۱۸۸۹) مادہ اور حافظہ (۱۸۹۶) قہقہہ (۱۹۰۱) مبادیٔ مابعدالطبیعیات (۱۹۰۳) تخلیقی ارتقاء (۱۹ تخلیقی ذہن (۱۹۳۴) اخلاق اور مذہب کے سرچشمے (۱۹۳۵)

برونو، جورڈانو (۱۵۴۸-۱۶۰۰) اطالوی فلسفی۔ شروع جوانی میں وہ راہب بن گیا، لیکن اس پر کفر و الحاد کا الزام لگایا گیا اور وہ بھاگ گیا اب وہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاتا تھا، وہاں کے لوگوں کی زندگی کا مطالعہ کرتا تھا، اُن کی زبان سیکھتا تھا اُن کا ادب پڑھتا تھا۔ اُس نے کچھ عرصہ ٹول ہاؤس، پیرس، آکسفورڈ اور وٹن برگ میں تدریس کا پیشہ بھی اختیار کیا،

لیکن چونکہ اُس نے بڑی بے چین طبیعت پائی تھی اور اپنے وقت کے فکری مکاتیب اور نظاموں سے نفرت بھی کرتا تھا اس لئے کسی ایک جگہ پر ٹک کر کام نہ کر سکا۔ اُس کی تصانیف فرانس، انگلستان اور جرمنی میں شائع ہوئیں۔ اُس نے فلسفے اور مابعد الطبیعیات پر غور و فکر کے علاوہ شاعری بھی کی اور طنزیہ مزاحیہ مضامین بھی لکھے۔ ۱۵۹۱ء میں وہ وینس آیا جہاں کفر و الحاد کے الزام میں اُس پر مذہبی عدالتِ احتساب کی طرف سے مقدمہ چلایا گیا اور کچھ عرصے کی قید با مشقت کے بعد اُسے زندہ جلا دیا گیا۔ اُس نے غیر استدلالی دینی عقائد اور کوپرنیکس کے نظریۂ کائنات پر سخت تنقید کی۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کے بارے میں ہمارا تصور زمان و مکاں میں ہمارے مقام سے خاص نسبت رکھتا ہے۔ اور زمان و مکاں میں جتنے ممکن سے ممکن مقامات ہو سکتے ہیں، کائنات کے بارے میں اُتنے ہی تصورات ہوں گے۔ ہر شخص کائنات کو اپنی نظر سے دیکھے گا، پس اسی لئے ہم حقیقتِ مطلقہ کا کوئی معین اصول وضع نہیں کر سکتے اور نہ علم کی ترقی ہی کی کوئی حد مقرر کر سکتے ہیں۔ اُس کے نزدیک دنیا وجود کے منفرد عناصر سے مرکب ہے جو علت و معلول کے معین قوانین کے پابند ہیں۔ یہ عناصر یا وجود کی اکائیاں حسی اور ناقابلِ تحلیل ہیں۔ اُن کی بنیاد ملتِ اولیٰ یا ہمہ اوست یا وحدتِ وجود پر ہے۔ برونو کائنات پرستی کے نظریے کا بانی تھا جس کا لُبِ لباب یہ ہے کہ مجموعہ کائنات خود ایک کار فرما قوت ہے۔ بعد کے فلسفیوں خصوصاً سپائی نوزا اور لائبنز پر اُس کے افکار و تصورات کا گہرا اثر پڑا۔

بریڈلے، فرانسس ہربرٹ (۱۸۴۶-۱۹۲۴) انگریز فلسفی۔ آکسفورڈ میں تعلیم پائی۔ وہ اگرچہ ہیگل سے بہت متاثر تھا، لیکن اُس نے ہیگل کے فلسفیانہ نظام کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور اپنی ذاتی کوشش اور اُپج سے عینیت کی نئی تعبیر پیش کی جو فلسفے کی تاریخ میں خاصی اہمیت رکھتی ہے۔ اُس نے اس بات پر زور دیا کہ پہلے انسان کو خود اپنی ذات کو سمجھنا چاہیئے اور اس کے بعد اپنی ذات کو جماعت کے کل تجربے سے ہم آہنگ کر لینا چاہیئے۔ بریڈلے نے افادیت پسندی پر بھی سخت نکتہ چینی کی اور کہا کہ اخلاقی نصب العین دوسروں کے متعلق اپنے دل میں اچھی اور نیک خواہش پیدا کرنا ہے۔ اعلیٰ اخلاقی قدر بے نفسی ہے نہ کہ خود غرضی۔ بے نفسی عالمگیر، آزاد، خود مختار اور ہماری اپنی ذات سے بالاتر ہے۔ اُس کے منطقی اصولوں نے منطق کے مطالعے

میں ایک تازگی اور قوت پیدا کر دی۔ اُس نے جان سٹوارٹ مل کے نظامِ منطق کی کئی خامیاں نکالیں اور خاص طور پر تلازماتی نظریۂ استخراج پر خوب لے دے کی۔ فلسفے میں بھی بریڈلے کو خاص مقام حاصل ہے۔ ۱۸۹۳ء میں اس کی کتاب "مجاز اور حقیقت" شائع ہوئی تو فلسفے کی دنیا میں ایک تہلکہ مچ گیا اور مشہور فلسفی کیرڈ کو کہنا پڑا کہ "کانٹ کے بعد اب ایک کام کی چیز آئی ہے۔" اس کا عقیدہ یہ ہے کہ حقیقتِ اولیٰ وہ کیفیت یا واردات ہے جس میں ادراک کرنے والے کی ذات شئے مدرکہ میں اس طرح جذب ہو جائے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر کے پہچاننا بھی دشوار ہو۔

"اخلاقی مطالعے" (۱۸۷۶)، "اصولِ منطق" (۱۸۸۳) اور "مجاز اور حقیقت" (۱۸۹۳) اُس کی مشہور کتابیں ہیں۔

بنتھم، جیرمی (۱۷۴۸-۱۸۳۲) فلسفی، قانون دان، سیاسی مفکر اور افادیت پسندی کا بانی۔ آکسفورڈ میں قانون کی تعلیم حاصل کی۔ کچھ عرصہ وکالت بھی کی، پھر سائنسی تجزیے اور سیاسی اداروں کے مطالعے کا شوق چرایا تو وکالت ترک کر دی۔ اس کے نکتہ رس تجزیے پوری مغربی دنیا میں جلد ہی مشہور ہو گئے۔ اس کی سب سے مشہور کتاب "اصولِ اخلاقیات و آئین سازی" ہے جو ۱۷۸۹ء میں شائع ہوئی مگر اس کا دوسرا حصہ "علمِ قانون کی حدود" ۱۹۴۵ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ بنتھم کا فلسفہ دو اصولوں پر مبنی ہے: نفسیاتی تلازم اور افادیت پسندی۔ ان دونوں اصولوں کو ہم آہنگ کر کے اُس نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بنی نوعِ انسان کو خیر اور صداقت کی طرف مائل کرنے کے لئے قانون بنایا جا سکتا ہے۔ وہ انسان کی آزادی پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا مساوات پر دیتا ہے اور اسی لئے وہ استبداد کے خلاف اور جمہوریت کے حق میں ہے۔ اُس نے اپنی معاشیات میں سرمائے اور محنت کے جھگڑے میں سرمائے کی طرفداری کی۔ اُس کی افادیت پسندی اصل اصول یہ ہے کہ معاشرتی اخلاقیات کا بنیادی مقصد "زیادہ سے زیادہ مقدار میں اعلیٰ خیر" کا حصول ہے۔ خیر کا تعلق مسرت سے ہے اور مسرت کا لذت سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرد کی خود غرضی جماعت کی خود غرضی سے متصادم نہیں، بلکہ مطابق ہوتی ہے، اس لئے جب ایک شخص اپنی ذاتی خوشی کے حصول کے لئے کوشاں ہوتا ہے تو دراصل وہ

وہ پوری جماعت کی خوشی کے لیے سرگرم ہے۔ بنتھم کی افادیت پسندی کی پُرزور حمایت کرنے والوں میں اُس کے جگری دوست جیمز مِل کا نام بھی شامل ہے۔

مشہور تصانیف یہ ہیں، حکومت (۱۷۷۶) سُود کی تائید میں (۱۷۸۷) نظریۂ سزا و جزا (۱۸۰۱)

بوزانکٹ، برنارڈ (۱۸۴۸-۱۹۲۳ء) انگریز فلسفی۔ آکسفورڈ میں تعلیم پائی اور وہیں شعبۂ فلسفہ میں لیکچرار کی حیثیت میں ملازمت کی۔ بوزانکٹ کی فلسفیانہ تحریریں دراصل برطانوی تجربائیت کا ردِ عمل ہیں۔ وہ اگرچہ مجموعی طور پر ہیگل سے متاثر ہے لیکن اُس کی شروع کی تحریروں سے لوتسے کے اثر کا سراغ ملتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ "حقیقت، قدر اور آزادی کی کُنجی منطق یا رُوحِ کُل ہے۔" اُس کے نزدیک "دونوں جہانوں میں، یعنی فطرت اور فوق الفطرت میں، ہم آہنگی پیدا ہوسکتی ہے تو صرف جمالیات سے۔" اُس کے اخلاقی اور معاشرتی فلسفے میں بھی اسی خواہش کا اظہار ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک مکمل اکائی ہے جس میں "یہ دنیا" اور "وہ دنیا"، خواہش اور فرض، خود غرضی اور بے غرضی ہم آہنگ ہیں۔ اُس کے خیال میں معاشرتی زندگی کی سب سے قابلِ قدر چیز، جماعتی قوتِ ارادی ہے جو افراد کے باہمی تعاون سے پیدا ہوتی ہے اور جو ایک طرف تو فرد کی آزادی اور ترقی میں اور دوسری طرف جماعت کی آزادی اور ترقی میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

اہم اور مشہور تصانیف یہ ہیں: تاریخ جمالیات (۱۸۹۲) ریاست کا فلسفیانہ نظریہ (۱۸۹۹) فرد کی قدر اور تقدیر (۱۹۱۳)

بیکن، فرانسس (۱۵۶۱-۱۶۲۶ء) انگریز فلسفی اور سیاست داں۔ ملکہ الزبتھ کا اٹارنی جنرل اور جیمز اول کا لارڈ چانسلر۔ اس نے لارڈ چانسلر کی حیثیت میں ایک بار کسی سے رشوت لی اور الزام ثابت ہونے پر چالیس ہزار پونڈ جرمانہ ہوا، ملازمت سے برطرف کر دیا گیا، ہر قسم کی سرکاری ملازمت کے نااہل قرار دیا گیا، بدنامی الگ ہوئی۔ اُس نے اپنی بقیہ عمر گوشہ نشینی میں بسر کردی۔

بیکن کا تعلق فلسفے سے بھی ہے اور ادب سے بھی۔ اُس نے بے شمار فلسفیانہ تحریریں تخلیق کی ہیں۔ جن میں بصارت کا کمال، بصیرت کی گہرائی اور تخیل کی بلندی ہے۔ اندازِ نگارش نہایت شاندار اور مرعوب کن ہے۔ اُس کے ادب کو فلسفیانہ ادب کہنا چاہیئے۔ فلسفے میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے جدید سائنس میں استقرائی طریق کے اصول منضبط کیے اور انہیں رواج دیا۔ اُس نے کہا کہ ہر معاملے کی پوری پوری تحقیق مشاہدے اور تجربے کے بل پر کرنی چاہیئے۔ اُس نے ایسے تمام نظریات کو باطل قرار دیا جن کی بنیاد محض قیاسات پر رکھی گئی ہو۔ میکالے اور اس کے مقلدین نے بیکن کی سائنسی تحریروں کی عظمت کو کم کرنے کی بہت کوشش کی لیکن دورِ جدید کے سائنس دانوں نے اسے دوبارہ بحال کر دیا ہے۔

مشہور تصانیف یہ ہیں، جدید تعمیر عظیم، علم کا فروغ، جدید دستور العمل، سائنس کا یوٹوپیا اور مضامین۔ اس کی بہترین ادبی تصنیف "مضامین" ہی ہے۔ یہاں اُس کا ذہن اپنے عروج پر ہونے کے باوجود سیاسیات اور فلسفے میں اُلجھا ہوا ہے یعنی وہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ سیاسیات کو ترجیح دے یا فلسفے کو۔ اس نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "کتابوں میں ہم حکماء سے محوِ کلام ہوتے ہیں۔ زندگی کے اعمال میں احمقوں سے۔ کچھ کتابیں اس لائق ہوتی ہیں کہ نگل لی جائیں، کچھ چکھی جاتی ہیں اور کچھ چبا چبا کر کھائی جاتی ہیں اور ہضم کی جاتی ہیں۔"

پلاٹینس (۲۰۵-۲۷۰ء) یونانی فلسفی، باشندہ مصر، نو افلاطونیت کا بانی۔ اٹھائیس سال کی عمر میں فلسفے کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے سکندریہ پہنچا۔ ہندوستان اور ایران کے فلسفے کا مطالعہ کرنے کی غرض سے وہ شہنشاہ گورڈین سوم کی مشرقی جنگی مہم میں شریک ہو گیا لیکن جب گورڈین کو عراقیوں نے قتل کر دیا تو وہ واپس یونان بھاگ گیا۔ ۲۴۴ء میں روم میں ایک مدرسہ کھولا جس میں ہزاروں عقیدت مند اور شاگرد جمع ہو گئے۔ بے شمار لوگوں نے اپنی زندگی اُس کے قول و فعل پر وقف کر دی۔ رؤسا نے اپنی دولت غریبوں میں تقسیم کر دی اور گوشہ نشینی اختیار کرکے غور و فکر کی زندگی بسر کرنے لگے۔ تاہم خود پلاٹینس نے راہبانیت اختیار کی نہ اس کی تلقین کی۔ اس کے ایک شاگرد پورفائری نے اُس کی سوانح قلمبند کی جس میں اُس کے نظریات اور تعلیمات کو عمدگی سے

پیش کیا گیا۔ پلاٹینس کے نظریات بنیادی طور پر افلاطون سے ماخوذ ہیں۔ اس کے باوجود دوسرے بڑے فلسفیوں کے نظریات بھی اخذ کر کے افلاطون کے نظریات میں اسی طرح سموئے کہ ایک نیا اور طبعزاد نظامِ فکر وجود میں آگیا جو اپنی جگہ سادہ بھی ہے اور پُرکار بھی۔ اس نظام کو اتنی جلدی مقبولیت بھی اسی وجہ سے حاصل ہوئی۔ پلاٹینس اگرچہ عیسائیت کے خلاف تھا، پھر بھی اس کا فلسفہ مسیحی مفکروں پر خاصا اثر انداز ہوا۔ اس کا نظریۂ صفات رواقیوں کی تعلیمات کی نسبت زیادہ مکمل اور نو افلاطونیت کا بنیادی اور مرکزی نکتہ تھا۔ وہ کہتا ہے کہ سیاسی یا معاشرتی نیکیاں ہی اصل میں "خیر" کہلانے کی مستحق ہیں کیونکہ ان کی وجہ سے ایک انسان کا رشتہ دوسرے زندہ انسانوں سے استوار ہوتا ہے، نفس میں طہارت اور رفعت آتی ہے، روح حواس و اعصاب سے جدا اور بلند ہو کر خدا کی طرح ہو جاتی ہے اور فرد کی شخصیت تکمیل حاصل کرتی ہے۔ خدا کا وصل محض تفکر و تخیل سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ تقربِ الٰہی صرف اُس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب روح کسی وجدانی کیفیت میں جسم کی قیود سے آزاد ہو کر لمحے دو لمحے کے لئے ذاتِ خداوندی کا براہِ راست علم حاصل کرے۔ اُس کا نظریہ گویا تصوف کے قریب پہنچ گیا۔

پرودھون (۱۸۰۹-۱۸۶۵) فرانسیسی سیاسی مفکر۔ ایک غریب گھرانے کا چشم و چراغ تھا۔ اپنی ذاتی محنت اور سرکاری وظائف کے بل پر تعلیم حاصل کی۔ زندگی کے آخری ایام نہایت عسرت و افلاس میں بسر کیے۔ اُس کی کتاب "جائداد کیا ہے؟" (۱۸۴۰) اس کی شہرت کا باعث بنی۔ اس مختصر سی کتاب میں اُس نے شخصی حقِ ملکیت کی برائیوں اور خامیوں کے خلاف قلم اٹھایا۔ اُس نے چند انقلاب پسند سیاسی رسائل کی ادارت کے فرائض بھی سر انجام دیے۔ ۱۸۴۸ء کے انقلاب کے بعد وہ آئین ساز اسمبلی کا رکن منتخب ہو گیا جہاں اُس نے مزدوروں کے مفاد کی خاطر ایک قومی بینک قائم کرنے کی سر توڑ کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ اس کا خیال تھا کہ انسان کی اخلاقی ترقی جب نقطۂ عروج کو پہنچ جائے گی تو حکومت کی ضرورت نہ رہے گی۔ وہ حکومت سے زیادہ فرد کی اخلاقی ذمہ داری پر زور دیتا ہے۔ اس کی بے شمار تصانیف ہیں لیکن زیادہ مشہور "معاشی تضادات کا نظام" یا "فلسفۂ افلاس" ہے جو پہلی بار ۱۸۴۶ء میں شائع ہوئی۔

جیمز، ولیم (۱۸۴۲-۱۹۱۰) امریکی فلسفی۔ نیویارک میں پیدا ہوا۔ ۱۸۷۰ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے ایم ڈی کی ڈگری حاصل کی اور وہیں پر ۱۸۷۰ء سے وفات تک پہلے تشریح الابدان اور عضویات کی، پھر نفسیات اور پھر فلسفے کی تعلیم دیتا رہا۔ اُس کا پہلا کارنامہ اس کا بہترین کارنامہ تھا یعنی اُس کی کتاب "اصولِ نفسیات" (مطبوعہ ۱۸۹۰) جس میں تشریح الابدان، عضویات، نفسیات اور فلسفے کی بڑی دلآویز آمیزش ہے۔ اُس کے فکر کا میلان ہمیشہ اشیاء کی جانب ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک شعور کوئی شے یا وجود نہیں بلکہ اک رنگ بدلتی دنیا اور نظامِ علائق ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جس پر تسلسلِ افکار، تسلسلِ حوادث کا مثیل، بصیرت افروز انداز میں منطبق ہو جاتا ہے۔ خیالات اشیاء کی تخلیق نہیں کرتے بلکہ اُن کی تخلیق کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں۔ "علم تو محض آلۂ کار ہے"، اصل اہمیت ارادے اور عمل کو حاصل ہے۔ صداقت ایک عمل ہے جو کسی خیال یا تصور پر وارد ہوتا ہے اور سچائی ایک طرح کی تصدیق ہوتی ہے۔ جیمز ایک محدود خدا کا تصور پیش کرتا ہے جو یونانی دیوتاؤں کی مانند دنیا سے الگ تھلگ کسی بادل پر براجمان نہیں، بلکہ دنیائے عظیم کی تقدیر بنانے والوں کا مددگار ہے۔ اسے اشتراکیت سے ہمدردی تھی مگر اسے یہ بات ناپسند تھی کہ اشتراکیت میں فرد اور طباع کی ناقدری ہوتی ہے۔ مشہور تصانیف یہ ہیں: عزمِ یقین (۱۸۹۷)، اقسامِ وارداتِ روحانی (۱۹۰۲)؛ اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے: از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، صداقت کے معنی (۱۹۰۹)۔

ڈارون (۱۸۰۹-۱۸۸۲) اپنے وقت کا بہت بڑا سائنسدان تھا۔ یوں تو نظریۂ ارتقاء کے بارے میں اس سے پہلے بھی بہت جد و جہد ہو چکی تھی، لیکن ڈارون نے پہلی بار اپنی مشہور و معروف کتاب "اصلِ انواع" میں نظریۂ ارتقاء کی تشکیل کی اور اسے وضاحت سے بیان کیا۔ سائنسدانوں نے اگرچہ اس کے نظریے کی تائید کی لیکن اُس وقت کے مذہبی اور دینی لوگ بہت چیں بجبیں ہوئے۔ ۱۸۷۱ء میں اُس نے اپنی کتاب "نسلِ آدم" شائع کر کے اس نظریے کی مزید تشریح کی۔

دیکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) فرانسیسی فلسفی اور سائنسدان۔ کچھ عرصہ فوج میں بھی ملازمت کی۔ ۱۶۲۸ء میں وہ ہالینڈ چلا گیا جہاں وہ شب و روز سائنسی تحقیق اور فلسفیانہ تفکر میں مصروف رہتا

۱۶۴۹ء میں ملکہ کرسٹانا نے اسے سویڈن آنے کی دعوت دی۔ سویڈن کی شدید آب و ہوا اُسے راس نہ آئی اور وہ چند ماہ کے بعد ہی فوت ہو گیا۔ ہالینڈ جانے سے پہلے وہ الجبرے اور موسیقی پر اپنے تحقیقی مضامین مکمل کر چکا تھا۔ ۱۶۳۷ء میں اس کے کئی مضامین ایک ساتھ شائع ہوئے جن کی وجہ سے وہ پورے ملک میں ایک دم مشہور ہو گیا۔ ان مضامین میں وہ بھی شامل ہیں جو اب تک بہت اہم چلے آ رہے ہیں، یعنی "طریقِ علم" "بصیرت" "شہابِ ثاقب" اور "تحلیلی ہندسہ"۔ ریاضی اُس کا دل پسند مضمون تھا۔ جیومیٹری میں اُس نے "کارتیسی محدد خطوط" اور "کارتیسی منحنی خطوط" کے قاعدے وضع کئے۔ الجبرے میں منفی جذر اور ترسیم اعداد کا استعمال شروع کیا۔ اُس نے علم کے تمام شعبوں میں ریاضی کے اصولوں اور قاعدوں کا اطلاق کرنے کا طریقہ وضع کیا اور یہ اُس کے فلسفے کا بنیادی پہلو ہے۔ اُس نے متکلمین کے نظامِ فکر پر سخت تنقید کی جس میں ہر مسئلے کا آغاز استناد اور ثبوت سے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اُس نے کہا کہ ہر چیز کو پہلے شک کی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ جب شک کے تمام کانٹے دور ہو جائیں تو پھر استناد کی منزل کی طرف بڑھنا چاہیے۔ اس کا ایک مشہور مقولہ ہے: "دنیا میں صرف ایک چیز ہے جسے شک کی نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا، یعنی خود شک۔" اور ایک اور مقولہ یہ ہے: "چونکہ میں سوچتا ہوں۔ اس لئے میں ہوں۔" انکشافِ ذات کے بعد وہ خدا کے وجود کو بھی شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور علتِ اُولیٰ کی جستجو میں آخر کار خدا کی حقیقت پا لیتا ہے۔ خدا کی حقیقت پا لینے کے بعد وہ عالمِ خارجی کی حقیقت کی طرف بڑھتا ہے (خدا کی معرفت) وہ کہتا ہے کہ خدا سوچنے والے دماغ کو کبھی دھوکے میں نہیں رکھتا۔ حتیٰ کہ جب ادراک صحیح راہ سے بھٹک جاتا ہے اور اشیا فریبِ نظر کا شکار ہو جاتی ہیں، تب بھی وہ رہبری کرتا ہے اور غلط اور گمراہ تصورات کو صحیح راستے پر لگا دیتا ہے۔ وہ خیالی مظاہر کو بھی طبیعی اور کیمیاوی اصول کے ماتحت سمجھتا ہے۔ سائنس میں اُس نے روایت کا ساتھ نہ دیا بلکہ فرانسس بیکن کے استقرائی طریق کی پیروی کی تاہم مشاہدے اور تجربے سے زیادہ منطق اور عقل پر انحصار کیا۔ فلسفے پر بھی اُس کا اثر گہرا ہے۔ بعض نقاد اُسے "بابائے فلسفۂ جدید" کہتے ہیں۔ عقل پرستی کی تحریک اور بالخصوص سپائی نوزا پر اُس کا اثر نمایاں ہے۔ قانون اور دینیات بھی اُس سے اثر انداز ہوئے۔

ڈیوی، جان۔ بمقام برلنگٹن ریاست ورمنٹ، امریکا میں ۱۸۵۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی اور اعلیٰ تعلیم ورمنٹ ہی میں حاصل کی۔ ۱۸۷۹ء میں گریجویٹ ہو گئے۔ اس کے بعد ایک سال تک فلسفے کا مطالعہ کیا۔ کچھ عرصہ سکول میں پڑھایا۔ ۱۸۸۴ء میں جون ہاپکن یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ایک سال مینی سوٹا یونیورسٹی اور پانچ سال مشی گن یونیورسٹی میں پڑھایا۔ پھر ۱۸۹۴ء میں شکاگو یونیورسٹی میں شعبۂ فلسفہ کے صدر مقرر ہو گئے۔ جہاں نو سال تک کام کرتے رہے۔ یہاں رہ کر ڈیوی نے یونیورسٹی میں ایک سکول کھولا۔ اس سکول نے تعلیمی افکار اور عمل پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ ڈیوی کی شہرت ایک تعلیمی مفکر اور مصلح کی حیثیت سے دنیا کے بیشتر ممالک میں پھیل چکی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں انہیں ٹوکیو یونیورسٹی (جاپان) نے فلسفے اور تعلیم پر لیکچر دینے کے لئے مدعو کیا۔ اس کے بعد انہوں نے کئی سال تک پیکنگ یونیورسٹی میں تعلیم پر لیکچر دیئے۔ ترکی اور روس کی حکومتوں نے بھی ان کو اپنے ملکوں کے تعلیمی نظام کو از سرِ نو مرتب کرنے کے لئے مدعو کیا تھا۔

ڈیوی نے اپنے فلسفیانہ اور تعلیمی نظریات کی بنیاد نظریۂ ارتقاء، افادیت پسندی اور نظریۂ عملیت پر رکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جسم کی طرح دماغ اور ذہانت بھی فطری طور پر ارتقاپذیر ہے۔ جس طرح زندگی کی ضرورتوں اور کثرتِ استعمال نے انسان کے جسمانی اعضاء کو تبدیل کر کے بہتر اور مفیدِ مطلب بنا دیا ہے، اسی طرح انفرادی اور معاشی مسائل کو حل کرنے میں دماغ اور ذہانت بھی ارتقائی منازل طے کر رہے ہیں اور ان میں تغیرات ہو رہے ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی فطرت میں ارتقاپذیر ہے اس لئے وہ مابعد الطبیعی ہے نہ ابدی، بلکہ بنیادی طور پر تجربے اور عمل پر مبنی ہے جس کی باقاعدہ تصدیق کی جا سکتی ہے۔ وہ جمہوریت کو بنیادی اخلاقی قدر قرار دیتے ہیں۔ جمہوری اور صنعتی معاشرے کے لئے قابلِ عمل اصول وضع کرنے میں انہوں نے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے ہیں۔ تعلیم کے میدان میں اُن کی حیثیت مجتہد کی سی ہے۔ انہوں نے تعلیم کے تصوراتی نظریات سے ہٹ کر عملی تجربے اور مشق پر زور دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ علم عمل سے قبل حاصل نہیں ہوتا۔ عمل ہمیشہ تجربے سے پیشتر ہوتا ہے۔ تجربہ علم کا خام مواد یا ماخذ ہے۔ علم عمل کا نتیجہ ہے۔ علم کا بذاتِ خود کوئی وجود نہیں۔ ڈیوی کا فلسفۂ تعلیم بھی افلاطون اور ہربرٹ سپنسر کی

طرح فلسفۂ حیات پر مبنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تعلیم معاشرے کا ایک خود اختیاری آلۂ کار ہے جس پر نہ صرف فرد بلکہ پوری انسانیت کی ترقی کا دارومدار ہے۔ سماجی مشاغل اور بنی نوع انسان کی مزدوریں فرد کی تعلیم کا ذریعہ ہیں۔ تعلیم کے ذریعے تہذیب و ثقافت زندہ رہتی ہیں اور تکمیل کی جانب بڑھتی ہیں۔ اس لئے معاشرتی مشاغل میں تعلیم سب سے اہم ہے۔

اُن کی تصانیف فلسفے کے تمام شعبوں پر (مابعد الطبیعیات کو چھوڑ کر) حاوی ہیں۔ زیادہ مشہور یہ ہیں: نفسیات (۱۸۸۷)، مدرسہ اور معاشرہ (۱۸۸۹)، اخلاقیات (۱۹۰۸)، جمہوریت اور تعلیم (۱۹۱۶)، فلسفے کی نئی تشکیل (۱۹۲۰)، انسانی فطرت اور رویّہ (۱۹۲۲)، تجربہ اور فطرت (۱۹۲۵)، حقیقت کی تلاش (۱۹۲۹)، فن کا تجربہ (۱۹۳۴)، منطق (۱۹۳۸)، آزادی اور تہذیب (۱۹۳۹)، انسان کے مسائل (۱۹۴۶)، معلوم اور نامعلوم (۱۹۴۹)

روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) جنیوا میں پیدا ہوا۔ جوانی میں اپنے وطن کو خیرباد کہا اور آوارہ گردی اختیار کر لی۔ آخر ایک پادری کو اُس پر ترس آیا اور اسے کیتھولک مذہب اختیار کرنے پر آمادہ کر لیا۔ اُس نے روسو کو ایک معزز خاتون مادام وارنس کی نگرانی میں دے دیا جہاں اُس نے موسیقی، فلسفے اور سیاسیات کی تعلیم حاصل کی۔ آخر کار تصنیف و تالیف اُس کا پیشہ بن گیا۔ اُس کی شہرۂ آفاق تصانیف "ایمیل" اور "معاہدۂ عمرانی" ہیں۔ اول الذکر میں اُس نے تعلیم کے اصولوں اور طریقوں پر بحث کی ہے اور دوسری میں حکومت اور معاشرے کے اصولوں پر۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کی ابتدائی تحریکیں ہمیشہ نیک ہوتی ہیں۔ انسان فطری طور پر خراب نہیں۔ کوئی بدی ایسی نہیں جو باہر سے داخل نہ ہوئی ہو۔ تمام بدیوں کی بنیاد معاشرہ ہے۔ علوم و فنون کا انسانی اخلاق پر ہمیشہ بُرا اثر پڑا ہے۔ تہذیب نے بنی نوع انسان کو ہر جگہ بگاڑا ہے۔ جیسے ہی علوم کی روشنی افق سے اُبھرتی ہے، نیکی پرواز کر جاتی ہے۔ علم و فن انسان کو بوالہوس اور بزدل بنا دیتے ہیں۔ یہ جس قدر جسم کو کمزور کرتے ہیں، اسی قدر ذہن اور روح کو بھی کمزور کر دیتے ہیں۔

سپنوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) وحدتِ وجود کا قائل فلسفی ایک یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ بچپن میں لاطینی زبان پر عبور حاصل کیا۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تالیف کا گہرا مطالعہ کیا۔ جوانی میں یہودیت کے خلاف فلسفیانہ تشکیک کا تحریری اظہار کیا تو اسے دین کے دائرے سے خارج کر دیا گیا اور کافر و مرتد قرار دیا گیا۔ اس پر فلسفی موسیٰ رسا کی قرطبہ کے اس عقیدے کا بہت اثر تھا کہ خدا کائنات ہی کا دوسرا نام ہے۔ سپنوزا کائنات کی ابدیت کا قائل تھا اور کہتا تھا کہ کائنات خدا کا جسم ہے۔ حقیقت، مادے، علت اور ماہیت کے اعتبار سے ایک ہے۔ خدا اسی حقیقت کا دوسرا نام ہے۔ ذہن اور مادہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ حقیقت کا ہر سالمہ غیر منفک طور پر جسمی بھی ہے اور نفسی بھی۔ فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ کثرت میں وحدت کا، مادے میں ذہن کا اور ذہن میں مادّے کا ادراک کرے۔ سپنوزا کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ خدا اور عوامل فطرت ایک ہی چیز کے دو روپ ہیں۔

مشہور اور اہم تصانیف یہ ہیں: اصلاحِ عقل، اخلاق کا ہندسی ثبوت، کتابِ زیست، مذہب اور مملکت، سیاسیات۔

سپنسر ہربرٹ (۱۸۲۰-۱۹۰۳) ڈربی کے ایک معمولی مدرس کا لڑکا تھا۔ اس کے والد میں کلیسا کے خلاف رُجحان کچھ زیادہ ہی تھا۔ خود سپنسر کی ذات میں اس رجحان نے ضدی انفرادیت کی شکل اختیار کر لی۔ وہ کچھ عرصہ سول انجینئر بھی رہا۔ دراصل اُس نے تمام علوم کا مطالعہ اپنی عمر کے ساتھ ساتھ چلتے پھرتے حاصل کیا۔ حیاتیات، نفسیات، عمرانیات اور اخلاقیات پر اُسے قدرتِ کاملہ حاصل تھی اور وہ زندگی کی طرح علم میں بھی ارتقاء کے اصول کا حامی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ نظریۂ ارتقا کا ہر سائنس پر بخوبی اطلاق ہو سکتا ہے اور یہ کہ اس کے ذریعے صرف اجناس و انواع ہی کی نہیں بلکہ ستاروں، طبقاتِ ارضی، عمرانی اور سیاسی تاریخ اخلاقی اور جمالیاتی نظریات کی بھی توجیہہ کی جا سکتی ہے۔ اُس کے نزدیک معاشرتی مظاہر میں بھی علت و معلول کے باقاعدہ سلسلے کا ہونا لازم ہے۔ معاشرہ ایک عضوی نظام ہے جس میں افراد کی مانند تغذیہ، دورانِ خون اور تولید کے اعضاء ہوتے ہیں۔ افراد کے عضوی نظام کی طرح

معاشرے میں بھی نشو و نما ہوتی ہے۔ اس نشو و نما کے دوران میں وہ زیادہ پیچیدہ بن جاتا ہے۔ اس زیادہ پیچیدگی کی بنا پر اس کے اجزا کا باہمی انحصار بھی بڑھ جاتا ہے۔ جوں جوں ایتلاف بڑھتا جاتا ہے، اُن کی رنگا رنگی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے معاشرے کی ترقی میں ارتقا کا اصول کارفرما نظر آتا ہے۔

مشہور تصانیف یہ ہیں: عمرانی سکونیات، نفسیات، حیاتیات، تقابلی عضویات، عمرانیات اور اخلاقیات۔

سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ ق م) یونان کا ممتاز فلسفی ایک سنگتراش کا بیٹا تھا۔ خود اُس نے بھی پہلے پہل باپ کا پیشہ اختیار کیا، لیکن بعد میں فوج میں ملازمت کر لی۔ وہ پوٹیڈیا اور پھر ڈیلیم کی جنگوں میں بہ نفسِ نفیس شریک تھا۔ پہلی جنگ میں عظیم سیاست دان اور اپنے شاگرد الکی بیڈیس کی جان بچائی اور دوسری جنگ میں عظیم مورخ زینوفن کو اپنی زندگی خطرے میں ڈال کر بچایا۔ ایتھنز واپس آکر اُس نے مطالعہ کرنا شروع کیا اور لوگوں کو ترغیب دی کہ وہ زندگی اور کائنات کے دوسرے مسائل پر بحث کریں۔ لوگ بحث مباحثہ کیا کرتے تھے اور وہ خاموش بیٹھا سنا کرتا تھا۔ اس کا علم حاصل کرنے کا طریقہ یہی تھا۔ وہ استفسارات کے ذریعے بڑے بڑے لوگوں کے دلائل رد کر دیتا تھا۔ ۴۰۶ ق م میں اُسے سینیٹ کا رکن بنایا گیا۔ کچھ عرصے کے بعد اُس پر بے دینی کا الزام لگا کر مقدمہ چلایا گیا اور موت کی سزا دی گئی لیکن اس نے اپنے آپ کو پھانسی کے تختے پر چڑھانا گوارا نہ کیا اور بڑے صبر و سکون سے زہر کا پیالہ چڑھا کر خودکشی کر لی۔

وہ افلاطون کی رائے کے برعکس یہ کہتا ہے کہ قدرت نے تھوڑی بہت عقل ہر فرد کو دی ہے، جس کی مدد سے ہر فرد زندگی اور کائنات کی جملہ اشیاء کے متعلق رائے قائم کر لیتا ہے لیکن وہ صرف رائے ہوتی ہے، اس کو حقیقت نہیں کہا جا سکتا۔ رائے ہر فرد رکھتا ہے لیکن حقیقت شناس صرف عالم اور عارف ہی ہوتے ہیں۔ ہر فرد اپنی رائے حسیات اور جذبات کے تحت قائم کرتا ہے حقیقت یا عرفان علم سے حاصل ہوتا ہے۔ علم حاصل کرنے کا طریقہ استدلال ہے۔ نیک کردار کی بنیاد سقراط نے علم پر رکھی۔ یعنی علم یا عرفان عملِ صالح کا محرک ہے۔ عرفان نیکی ہے اور نیکی

عرفان ہے۔ اس کے فلسفے کا نقطۂ آغاز اس کا اپنا یہ جملہ ہے: "ایک بات تو میں بخوبی جانتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔" شک کے ساتھ ہی فلسفہ بھی شروع ہو جاتا ہے، بالخصوص جب انسان کو اپنے عزیز اور دل پسند یقینیات، معتقدات اور بدیہیات کے متعلق بھی شک گزرنے لگے۔ اصل فلسفہ تبھی شروع ہوتا ہے کہ انسانی ذہن مڑ کر اپنی طرف دیکھتا ہے اور اپنے آپ کو پرکھتا ہے۔ سقراط کی زبان پر سب سے زیادہ یہ کلمہ چڑھا ہوا تھا: "اپنے آپ کو پہچانو۔"

سنتیانا، جارج (ولادت ۱۸۶۳) دورِ جدید کا ممتاز امریکی فلسفی اور شاعر سپین میں پیدا ہوا۔ ۱۸۷۲ء میں امریکا میں آیا۔ ۱۸۸۶ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے بی اے کی سند حاصل کی۔ وہیں ۱۸۸۸ء سے ۱۹۱۲ء تک شعبۂ فلسفہ میں درس تدریس کے فرائض سرانجام دیئے۔ ۱۹۱۲ء میں مستعفی ہونے کے بعد اٹلی چلا گیا اور گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ بیسویں صدی کے معاشری بحران اور انقلاب میں اس نے کوئی دلچسپی نہ لی اور برابر مطالعے اور غور و فکر میں مستغرق رہا۔ وہ اشتراکیت اور فسطائیت کو انسانی تاریخ کا ایک عارضی اور معمولی سا واقعہ سمجھتا ہے۔ انفرادی احساسِ مذہبی کا قائل ہے مگر اجتماعی مذہب کی تنظیم کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس کی کتاب "احساسِ حسن" (۱۸۹۶) جمالیات کے میدان میں ایک اہم اور منفرد مقام کی حامل ہے۔ زیادہ اہم اور مشہور کتاب "عقل کی زندگی" (۱۹۰۶) ہے جو پانچ جلدوں میں شائع ہوئی۔ اس میں اس نے تحقیق کی ہے کہ ماضی میں انسانی اشغال اور سرگرمیوں میں عقل کا کیا اور کتنا حصہ رہا ہے۔ آخر میں اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ زندگی کی اصلیت و ماہیت کو اگر کوئی چیز سمجھ سکتی ہے تو وہ صرف عقل ہے۔ عقل مہیجات اور تخیلات کا نقطۂ اتصال ہے۔ مگر جب ۱۹۲۳ء میں اس کی کتاب "تشکیک اور عقیدہ" شائع ہوئی تو وہ اپنے سابقہ نظریات سے منحرف ہو گیا اور نئے نظریات پیش کئے۔ اب اس نے یہ کہا کہ انسان کی زندگی میں عقل سے زیادہ عقیدے کا عمل دخل ہوتا ہے تاہم اپنا یہ خیال برقرار رکھا کہ انسانی مسائل کو سمجھنے کا بہترین طریقہ سائنسی تجربے کا استقرائی طریقہ ہے۔ سنتیانا کٹر مادہ پرست ہے اور کائنات کی ہر چیز میں مادے اور صرف مادے کا ظہور دیکھتا ہے۔ یہیں اس کے نظریات میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک طرف تو وہ عقیدے اور جوہر کو سب کچھ سمجھتا

اور دوسری طرف مادے کو۔ ممکن ہے کہ وہ اپنی آئندہ تصنیف میں اپنے اس خود ساختہ تضاد کو دور کر کے متوازن نظریہ پیش کرے۔

شپنگلر، آسولڈ (۱۸۸۰-۱۹۳۶) جرمنی کا مشہور فلسفی۔ اُس کے خاص موضوعات تو ریاضی اور قدرتی سائنس تھے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اُس کے باقی رہنے والے کارناموں کا تعلق فلسفۂ تاریخ سے ہے۔ اُس نے مغربی تہذیب کا موازنہ رومی یا یونانی تہذیبوں سے کر کے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ ہر تہذیب کو جسم نامی کی طرح کی زندگی کے مرحلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے اور اقوام وملل کی زندگی بالکل فرد کی زندگی کی مانند ہوتی ہے۔ قوم پیدا ہوتی ہے، بچپن، جوانی اور بڑھاپے کے مرحلوں سے گزر کر آخر فنا ہو جاتی ہے۔ بعض جدید نقادوں کی رائے یہ ہے کہ تہذیب کی گردش کا نظریہ سب سے پہلے شپنگلر ہی نے پیش کیا تھا۔

شوپنہار (۱۷۸۸-۱۸۶۰) شدید قسم کی قنوطیت کا علمبردار جرمن فلسفی۔ اُس کا والد تاجر تھا۔ اس لئے بیٹے نے ایسی فضا میں تربیت پائی کہ تجارت اور وسائلِ زر سے اُس کا آگاہ ہونا ضروری تھا۔ ۱۸۰۵ء میں والد کی خودکشی پر اُس نے فرانس اور آسٹریا کا سفر کیا۔ ۱۸۱۸ء میں اس کی تالیف "دنیا ارادے اور تصوّر کی حیثیت سے"، شائع ہوئی جسے رنج وغم کا خزینہ کہا جاتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب واٹرلو کی جنگ ختم ہو چکی تھی۔ انقلاب مر چکا تھا اور نپولین دور سمندر میں ایک چٹان پر اپنی زندگی کے دن پورے کر رہا تھا۔ شوپنہار نے اپنی اس تالیف میں اپنے فلسفے کے نظام کو اس طرح کامل بیان کر دیا تھا کہ اس کے بعد کی تالیف درحقیقت اسی پہلی تالیف کی شرح ہیں۔ اُس کی دوسری مشہور اور اہم کتاب "اخلاقیات کے دو بنیادی مسائل"، ۱۸۴۱ء میں شائع ہوئی۔ جن عناصر نے شوپنہار کو بامِ شہرت پر پہنچا دیا، وہ یہ ہیں: مذہب پر سائنس کی یورش، افلاس اور جنگ کے خلاف اشتراکیت کا احتجاج، جہد للبقا کے سلسلے میں حیاتیات کی اہمیت۔ اس کے خیال میں ہر چیز اس تخیل کے محور پر گھوم رہی ہے کہ دنیا ارادے کی ایک شکل ہے اور اسی لئے ہم کشمکش سے دوچار اور دکھ کا شکار رہتے ہیں۔ عقل شعوری کی تہہ میں شعوری یا غیر شعوری ارادہ کارفرما ہے۔ یہ ایک جوہرِ حیات ہے جو دائماً معروفِ عمل رہتا ہے۔ ارادہ سرکش اور حکمران آرزو کا دوسرا نام ہے۔ قوتِ حافظہ ارادے کے تابع ہے۔ جسم بھی ارادے ہی کی تخلیق ہے۔ زندہ رہنے کی آرزو ارادے ہی کا دوسرا نام ہے۔ عقل تھک جاتی ہے لیکن ارادہ کبھی نہیں تھکتا۔ عقل نیند کی محتاج ہے، لیکن ارادہ نیند میں بھی برسرِکار رہتا ہے۔ انسان مابعد الطبیعی حیوان ہے، کیونکہ دوسرے حیوان مابعد الطبیعیات سے اُلجھے بغیر ہی خواہشوں کے جال میں پھنس جاتے ہیں۔ زندگی شر سے عبارت ہے اور جنگ وجدال کا دوسرا نام ہے۔ زندگی بس سوائے درد کے اور کچھ نہیں۔

کارلائل، تھامس (۱۷۹۵-۱۸۸۱) مشہور مصنف۔ ایڈنبرا یونیورسٹی میں تعلیم پائی اور ساری عمر تصنیف وتالیف کے سنجیدہ پیشے میں گزاری۔ اس کی تصانیف بے شمار ہیں جن میں "فرانسیسی انقلاب"، "ماضی وحال" اور "فریڈرک اعظم" زیادہ مشہور ہیں۔ اس کا نظریہ تھا کہ ہر بڑی شخصیت اپنے عہد کی روح کا جواب ہوتی ہے اور ہر عہد کا جواب دینے کے لئے ایک بڑی شخصیت پہلے سے موجود ہوتی ہے۔

کامت، آگسٹ (۱۷۹۸-۱۸۵۷) فرانسیسی فلسفی جو ثبوتیت کا بانی تھا۔ اس نظامِ فلسفہ کی رو سے صرف اُن چیزوں کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے جو قابلِ مشاہدہ اور قابلِ ثبوت ہیں۔ کامت بنیادی طور پر ایک معاشرتی مصلح تھا۔ اس کی زندگی کا نصب العین معاشرے کی نئی تشکیل تھا، تاکہ افراد اور اقوام امن اور خوشحالی سے زندگی بسر کر سکیں۔ اپنے اس روحانی نصب العین کو اُس نے تحریری شکل بھی دی جو کتابی دنیا میں "ثبوتی فلسفے کی راہیں" کے نام سے مشہور ہے۔ اس ضخیم کتاب میں اس نے پوری وضاحت سے معاشرتی ارتقا اور معاشرتی حرکیات کا تجزیہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن تین مراحل سے گزر کر ترقی وتکمیل حاصل کرتا ہے۔ پہلا مرحلہ دینی ہے جس میں فوق الفطری قوتوں کی علت معلوم کی جاتی ہے۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعی

ہے جن میں خود مابعد الطبیعی تجریدات علّت کی حیثیت رکھتے ہیں اور تیسرا مرحلہ ثبوتی ہے، جس میں مظاہر کی تصدیق مشاہدے، تجربے اور ثبوت سے کی جاتی ہے۔ ہر علم کو ثبوتی اور تجربی ہونا چاہیے علوم کی قسم بندی کی بنیاد یہ قرار دی جاسکتی ہے کہ جو جتنا زیادہ ثبوتی اور اخلاقی ہے، وہ اتنا ہی مکمل اور ہمہ گیر ہے۔ مثلاً ثبوتی تکمیل کے اعتبار سے علوم کی ترتیب یہ ہو گی: ریاضیات، فلکیات، طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور عمرانیات۔ ہر علم کا انحصار اس علم پر ہے جو اس نظامِ ترتیب میں اس سے پہلے واقع ہے۔ ہر علم کی قدر و قیمت کا اندازہ اس چیز سے کیا جائے گا کہ اُس نے عمرانیات کی ترقی میں کتنا حصّہ لیا ہے۔ جب عمرانیات پوری طرح ثبوتی اور تجربی ہو جائے گی، اُس وقت معاشرے کی نئی تشکیل کا مقصد حاصل کرنے کے لیے تمام وسائل مہیا ہو جائیں گے تاکہ افراد اور اقوام امن اور خوشحالی سے زندگی بسر کر سکیں۔

کانٹ، امانویل (۱۷۲۴-۱۸۰۴) جرمن فلسفی، تنقیدی فلسفے کا بانی۔ ایک غریب گھرانے کا چشم و چراغ تھا۔ ۱۷۵۵ء میں کونگس برگ یونیورسٹی میں لیکچرار کی حیثیت میں ملازم ہوا اور پندرہ سال تک اسی معمولی عہدے پر فائز رہا۔ وہ منطق اور مابعد الطبیعیات کے علاوہ انسانیات، ریاضی اور طبعی جغرافیے پر بھی لیکچر دیتا تھا۔ یوں تو اس کی تصانیف بے شمار ہیں لیکن "تنقید عقلِ محض" نے چھپتے ہی فلسفے کی دنیا میں تہلکہ مچا دیا۔ وہ غریب تھا، گمنام تھا لیکن اپنی دھن میں مگن تھا۔ پندرہ سال تک وہ اپنی اس جلیل القدر تالیف کی نوک پلک سنوارنے میں مصروف رہا۔ آخر ۱۷۸۱ء میں یہ کتاب مکمل ہوئی۔ اس وقت کانٹ کی عمر ستاون سال کی تھی۔ تنقید سے محض تنقید مراد نہیں بلکہ تنقیدی تجزیہ ملحوظ ہے۔ کانٹ حقیقت میں عقلِ محض کو ہدفِ انتقاد نہیں بناتا۔ اس کا مقصد تو یہ ہے کہ عقلِ محض کے امکانات کا اظہار کرے اور ثابت کرے کہ عقلِ محض اُس ناقص علم سے برتر ہے جو حواس کے بے ربط راستوں سے ہم تک پہنچتا ہے۔ عقلِ محض کا مطلب وہ علم ہے جس کا ماخذ حواس نہیں جو تمام تجرباتِ حسّی سے ماورا ہیں۔ یہ وہ علم ہے جو ذہن کی ساخت اور اس کی داخلی فطرت کی بنا پر ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ انسان کا ذہن بے حرکت موم سے مشابہ نہیں جس پر تجربات اور احساسات اپنے مطلق لیکن متلون اور متنوع

نشان ثبت کرتے رہتے ہیں۔ ذہن ذہنی کیفیات کے سلسلوں کا تجریدی نام بھی نہیں۔ ذہن دراصل ایک فعال اور کار فرما عضو ہے جو احساسات کو مرتب کرتا ہے اور تصورات کے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔ ذہن وہ آلہ ہے جو احساسات اور تصورات کی خلل پذیر اور منتشر کثرت کو فکر کی وحدت میں منظم کر دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ علم اور آگہی حاصل کرنے کے لئے ہمیں اپنے احساسات کو چند معیّن سانچوں مثلاً زماں، مکاں، کیفیت، کمیّت، علّت، معلول، معروض، موضوع وغیرہ میں ڈھال لینا چاہیے۔ البتہ ذہن اُن چیزوں کے بارے میں کوئی معیّن سانچہ یا مفروضہ نہیں بنا سکتا جو اس دنیا کی سیدھی سادی فطرت سے ماورا ہیں مثلاً خدا، روح، حیات بعد الموت۔

کانڈیلاک (۱۷۱۵-۱۷۸۰) فرانسیسی فلسفی، محسوسات پرستی کا بانی۔ اکادمی فرانس کا رکنِ اعلیٰ اس نے اپنی فلسفیانہ تحریروں میں لاک کے نظریۂ علم کو سلیس زبان اور دل نشین پیرایے میں پیش کیا۔ اُس کے نزدیک تمام شعوری کیفیات و تجربات محض انفعالی محسوسات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اُس نے نفسیات اور مذہب میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دیکارت کی طرح وہ بھی روح اور جسم کو دو الگ الگ چیزیں سمجھتا تھا۔ لاک کے ہر مقلّد کی طرح اُس کے افکار و تصورات بھی انگریزی فلسفے پر اثر انداز ہوئے مثلاً لازمہ خیال، خوشی و غم، جذبات و محسوسات کے بارے میں اُس کے افکار کا عکس حتیٰ کہ جان سٹوارٹ مِل اور ہربرٹ سپنسر کی تحریروں میں بھی ملتا ہے۔ اُس نے نفسیات کے کوئی معیّن اصول تو وضع نہیں کیے، تاہم نفسیات کو سائنس کا مرتبہ دلانے میں اُس نے نمایاں کام سرانجام دیا۔ وہ تجرید کے خلاف تھا، اُس کے باوجود اُس کی اپنی تحریریں انتہائی تجریدی ہیں۔ اس کے نظریات اٹھارویں صدی کے فلسفے سے اتنے ہم آہنگ تھے کہ تقریباً نصف صدی تک فرانس کے مختلف مکاتیبِ فکر میں اسی کے نظریات چھائے رہے اور کسی کو تنقید کی جرأت نہ ہوئی۔ آخر کار فلسفی بیران نے نئی صدی کے شروع میں یہ اعلان کیا کہ اُس کے نظریات محض تخیلاتی اور ناقابلِ عمل ہیں۔ انیسویں صدی میں جب جرمنی میں رومانی تحریک کا آغاز ہوا اور اس کے اثرات فرانس تک پہنچے تو محسوسات پرستی کی جگہ رومانیت اور محدود روحانیت نے لے لی۔

لاک، جان (۱۶۳۲ء - ۱۷۰۴ء) انگریز فلسفی۔ آکسفورڈ سے تعلیم پائی اور وہیں معلّمی کا پیشہ اختیار کیا۔ یونانی ادبیات، فنِ خطابت اور فلسفۂ اخلاق پر لیکچر دیئے۔ کچھ عرصہ طب کا شغل بھی کیا۔ ۱۶۷۵ء میں فرانس چلا گیا اور چار سال تک وہیں رہا۔ اُس وقت کے فرانسیسی فلسفیوں اور سائنسدانوں سے ذاتی مراسم قائم کئے۔ واپس انگلستان آیا تو حکومت نے اُسے انقلاب کا حامی سمجھ کر مقدمہ چلایا لیکن وہ فیصلے سے پہلے ہی ہالینڈ بھاگ گیا۔ لاک کی تجویز یہ تھی کہ نفسیات کو فرانسیسی بیکن کے استقرائی طریقوں اور پیمانوں سے ناپا اور پرکھا جائے۔ اُس نے جو مشہور مضمون لکھا ہے "فہمِ انسانی" (۱۶۹۰ء) تو اس مضمون میں عقل نے پہلی بار فکرِ جدیدہ کے حلقے میں اپنا جائزہ لیا اور یوں فلسفے میں مشاہدۂ نفس کی تحریک اُبھری۔ لاک کہتا ہے "انسانی علم تجربات اور حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ ذہن میں داخل ہونے کا ایک ہی راستہ ہے یعنی بابِ حواس۔ ولادت کے وقت ذہن سادہ ورق کی طرح ہوتا ہے۔ تجرباتِ حسّی اس پر ہزاروں طرح کے نقوش مرتسم کرتے ہیں یہاں تک کہ قوتِ حس سے قوتِ حافظہ پیدا ہوتی ہے اور قوتِ حافظہ سے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔" لاک اچھا بھلا عیسائی تھا اور بڑی فصاحت سے عیسائیت کی معقولیت پر بحث کر سکتا تھا۔ عالمِ ارواح پر بھی یقین رکھتا تھا۔ اس کے باوجود اُس نے اپنے نظامِ فکر کی بنیاد ٹھوس تجربات اور قابلِ مشاہدہ مواد پر رکھی۔ وہ کہتا ہے کہ یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ مسرت کی جستجو کرتا ہے اور اس جستجو میں وہ شدتِ جذبات میں اکثر حدِ اعتدال سے نکل جاتا ہے۔ اس لئے وہ ہر انسان پر "تقویٰ" کی حد قائم کرتا ہے۔ تاہم اس کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاسی مفکر تھا۔ سترھویں اور اٹھارویں صدی میں جب اقوام مُردہ جاگیرداری کا جوا اپنے کندھوں سے اُتارنے اور شہنشاہیت کی مطلق العنانی سے پیچھا چھڑانے کی کوشش کر رہی تھیں، اُس کی معقول اور مدلل تجاویز نے سب کا دل موہ لیا۔ ان تجاویز میں اُن کی آزادی، جائداد، استحکام اور امن کی ضمانت مضمر تھی۔ ہیوم، کانٹ، والٹیر اور روسو پر اس کے افکار کا بہت اثر ہے۔

لوتسے، ہرمن (۱۸۱۷-۱۸۸۱) فلسفے، عضویات اور طب کا جیّد عالم۔ اُس کی کتاب "طبی نفسیات" (۱۸۵۲ء) کی اشاعت کے ساتھ ہی نفسیات اور عضویات کے باہمی تعلق کی اہمیت واضح

ہونے لگی۔ اُس نے "طبی نفسیات" کے سرورق پر عنوان کے نیچے "عضویاتی نفسیات یا نفسیاتِ رُوح" لکھ کر گویا خود ہی پیش گوئی کر دی تھی کہ آئندہ نفسیات عضویات کی مدد کے بغیر اپنے فیصلے صادر نہ کر سکے گی۔ اُس نے ماہرِ عضویات کی حیثیت میں قوتِ حیات کے نظریے کی مخالفت کی اور ماہرِ مابعد الطبیعیات کی حیثیت میں مثالی حقیقت پسندی یا علمی خیال پرستی کا نظریہ قائم کیا۔ ماہرِ نفسیات کی حیثیت میں کوئی مورک کا نظریہ وضع کیا۔ اُس نے دعویٰ کیا کہ ذہن میں طبعًا یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہنی تجربات کو کوئی اعتبار سے منظم و مربوط کرے اور وہ ایسا کرنے پر مجبور بھی ہے۔

مارکس، آریلیئس (۱۲۱-۱۸۰) روم کے شہنشاہوں میں سب سے زیادہ اہمیت کا مالک اور رواقی فلسفی۔ مارکس فاؤسٹینا کا بھانجا تھا جو انطونیس کی بیوی تھی۔ مارکس کے جوان ہونے پر اُس نے اپنی بیٹی اُس کے نکاح میں دے دی۔ مارکس شروع ہی سے مطالعے کا شائق اور پرجوش رواقی تھا۔ اپنے سرپرست کے عہدِ حکومت میں وہ سارا وقت شہنشاہ کے ساتھ رہتا تھا۔ انطونیس کی وفات کے بعد ۱۶۱ء میں تخت نشین ہوا اور ۱۸۰ء تک پورے وقار مگر تدبّر سے حکومت کرتا رہا۔ اس کا عہد بڑا کٹھن تھا۔ سال میں دو تین مرتبہ شدید زلزلے آتے تھے علاوہ ازیں طرح طرح کی وبائی بیماریاں بھی پھیلی ہوئی تھیں۔ پھر پارتھین، جرمن اور اگریز وقتاً فوقتاً اس کی سلطنت پر چڑھائی کرتے رہتے تھے۔ مارکس بہت انسان دوست اور فرض شناس تھا۔ خاص طور پر غربا و مساکین کے لئے نہایت رحمدل اور ہمدرد تھا اور ان کی ہر مصیبت میں آڑے آتا تھا حتیٰ کہ سیاسی مجرموں سے بھی ہمدردانہ سلوک کرتا تھا۔ اپنے ذاتی مفاد پر سلطنت اور قوم کے مفاد کو ترجیح دیتا تھا۔ اُس نے ایک چھوٹی سی کتاب "غور و فکر" لکھی تھی جس میں رواقیت کا فلسفہ بڑے دلکش پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔

مارکس، کارل (۱۸۱۸-۱۸۸۳) جرمنی کا مشہور فلسفی اور اشتمالی تھا۔ اینجلز کا بچپن کا دوست تھا اور آخر عمر تک دوستی کا حق ادا کیا۔ اینجلز کی رفاقت میں اشتمالیت اور جدلی مادیت کے

مختلف پہلوؤں اور نظریوں پر بے شمار مضامین لکھے۔ جلاوطنی پر لندن میں آکر آباد ہو گیا۔ لندن ہی میں اُس نے اپنی گراں بہا اور یادگار کتاب "سرمایہ" لکھی۔ اشتراکیت کی عمارت درحقیقت مارکس کی تعلیمات اور نظریات پر قائم ہے۔

مل، جان سٹوارٹ (۱۸۰۶-۱۸۷۳) انگریز فلسفی اور معاشیات دان۔ بچپن ہی سے بہت ذہین و فطین تھا۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد جیمز مل سے حاصل کی ۱۸۲۳ء میں قانون کی تعلیم چھوڑ کر ایسٹ انڈیا کمپنی میں ملازم ہو گیا اور کمپنی کے خاتمے تک (۱۸۵۸ء) وہیں رہا۔ اس ملازمت کے دوران میں اُس نے مختلف رسائل میں اپنے علمی مضامین چھپوائے۔ اپنے وقت کے مشہور علماء سے ذاتی تعلقات استوار کئے جن میں میکالے کا نام سرِفہرست ہے۔ امریکا کی خانہ جنگی میں شمالی امریکا کے باشندوں کی پُرزور حمایت کی۔ تین سال تک پارلیمنٹ کا رکن بھی رہا۔ مل کا فلسفہ اس کے والد اور بینتھم کے نظریات پر مبنی ہے جن پر اُس نے اپنی جودتِ طبع سے انسان پرستی کا رنگ چڑھا دیا۔ مثال کے طور پر اس نے اشتراکی نظریہ اختیار کر لیا جو اس کے والد اور بینتھم کی طبیعت کے خلاف تھا۔ اصلاح و بہبود اور جمہوری انقلاب کے لئے اس کا شدید جذبہ اس کی محبوبہ کے زیرِ اثر پیدا ہوا تھا۔ منطق میں اس نے استقرائی طریق کے اصول و ضوابط معین کئے اور تجربے کو تمام علم کا سرچشمہ قرار دیا۔ اخلاقیات میں اس نے اتحاد اور تنظیم کے جذبے پر زور دیا جو اُس کے خیال میں مذہب کی جان ہے۔ علاوہ ازیں اس نے ہربرٹ سپنسر کے افادی مسرت کے ریاضیاتی فارمولے میں ایک اصولِ کیفیت کا اضافہ کیا جو کمیت کے سیدھے سادے اصولوں پر حاوی ہے اور یوں سپنسر کے نظریۂ افادیت کی تکمیل کی۔ اس نے ہمیشہ مذہبی اور معاشرتی اصلاحات مثلاً متناسب نمائندگی، آزادیٔ نسواں، مزدوروں کی تنظیم اور امدادِ باہمی کی تاکید کی۔ معاشیات، سیاسیات اور فلسفے پر مل کا اثر خاصا گہرا ہے۔

اہم اور مشہور تصانیف: منطق کا نظام (۱۸۴۳)، اصولِ اقتصادیات (۱۸۴۸)، آزادی (۱۸۵۹)، افادیت پسندی (۱۸۶۳) اور خودنوشت سوانح (۱۸۷۳)۔

والٹیر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) فرانسیسی فلسفی، ادیب اور اداکار۔ اُس کے شروع کے باغیانہ مضامین سے حکمران طبقہ ناخوش تھا، اس لئے وہ چار و ناچار لندن چلا گیا جہاں اُس نے کئی ڈرامے تخلیق کئے اور ان میں خود بھی اداکاری کے جوہر دکھائے۔ دو سال کے بعد فرانس واپس آیا تو انگریزوں کے متعلق اپنے مکاتیب چھپوائے جن سے کلیسا اور حکومت کے خوشامدی کارندہ دار بھڑک اُٹھے۔ کتاب ضبط کر لی گئی اور اسے قید خانے کا منہ دیکھنا پڑا۔ قید خانے سے نکلا تو ایک عورت دا شاتلے نے اُسے اپنے مکان میں پناہ دی جو والٹیر سے شدید محبت کرتی تھی۔ وہ خود بھی ریاضیات کی عالم تھی۔ والٹیر یہاں پندرہ سال تک رہا اور اس کی تمام اہم تصانیف اسی دور کی لکھی ہوئی ہیں جو دراصل محبوبہ کے زیرِ اثر لکھی گئیں۔ وہ فریڈرک اعظم کی دعوت پر تین سال برلن میں بھی رہا۔ والٹیر کے خیال میں معاشرے کی ابتری کا علاج یہ ہے کہ املاک لوگوں میں منقسم ہو۔ صاحبِ ثروت اور صاحبِ جائداد فرد کی ایک شخصیت بن جاتی ہے اور عزتِ نفس اُسے مائل پروانہ رکھتا ہے۔ وہ اصولی طور پر جمہوریت کو باقی نظاموں پر ترجیح دیتا ہے لیکن اس طرزِ حکومت کے نقائص بھی اس پر روشن ہیں۔ اُسے لڑائی سے سخت نفرت ہے۔ وہ کہتا ہے جنگ مہلک ترین جرم ہے اس کے باوجود ہر شخص جو اس جرم کا ارتکاب کرتا ہے، انصاف کی آڑ ضرور لیتا ہے۔

والٹیر نے تقریباً ہر علم پر طبع آزمائی کی۔ اُس کی تصانیف کی تعداد ننانوے ہے۔ اس کی ڈرامائی تحریروں سے قطع نظر "لغتِ فلسفہ" اور "انسائیکلو پیڈیا" کے مضامین سب سے زیادہ دلچسپ اور دلآویز ہیں۔ زیادہ اہم اور مشہور یہ ہیں: اخلاقی مضامین۔ روحِ اقوام۔ لوئی چہاردہم کا عہد

وائی کو (۱۶۶۸-۱۷۴۴) اٹلی کا مشہور فلسفی جس کا خاص موضوع قانون اور ثقافتی تاریخ تھا۔ بعض نقاد کو اُسے انسانیات کے نئے علم کا بانی مبانی کہتے ہیں۔ اُس کی دو تحقیقات بہت مشہور ہیں اور آج تک جوں کی توں چلی آرہی تھی۔ پہلی تحقیق کا تعلق قانون کی دنیا سے ہے۔ اُس نے اس عام خیال پر سخت تنقید کی کہ کلیات دروازہ روم میں یونان سے آئے تھے۔ یہ دو بارہ اساسی قوانین ہیں جو ۴۵۰ ق م سے آغازِ سن مسیحی تک روم میں رائج تھے اور جن پر رومی اصولِ قانون مبنی ہے۔ اس نے قرار دیا کہ یہ اساسی قوانین روم ہی میں وضع ہوئے تھے، یونان سے نہیں آئے تھے۔ اُس کی

دوسری تحقیق کا تعلق ثقافتی تاریخ سے ہے۔ اُس نے دریافت کیا کہ شاعر ہومر کے یونانی کردار زیادہ شجاعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اُن کے تخیل کی پرواز دیو مالائی ہے۔ اطوار و عادات کے اعتبار سے وہ سخت وحشی اور جنگلی ہیں اور وہ اُس "ہوشمندی" سے آگاہ نہیں جو بعد کے فلسفیوں میں پیدا ہوئی۔

ہابس (۱۵۸۸-۱۶۷۹ء) انگریز فلسفی۔ آکسفورڈ میں تعلیم پائی۔ کئی سال تک شہزادہ چارلز کا اتالیق رہا۔ ریاضی، طبیعیات اور عقل پرستی کی تحریک سے گہرا شغف رکھتا تھا۔ اُس کی چند سیاسی تحریروں سے پارلیمنٹ کے ارکان اس کے خلاف ہوگئے تو وہ ۱۶۴۰ء میں فرانس بھاگ گیا۔ وہاں اُس دور کے علماء فضلاء سے اُس کے ذاتی مراسم قائم ہو گئے۔ لیکن فرانس میں رہنے والے انگریز اس کی تحریروں سے برگشتہ تھے۔ دوسرے اس کی مادہ پرستی نے اہل مذہب کو بھی اس کا مخالف بنا دیا تو اُس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ ۱۶۵۱ء میں پھر انگلستان چلا گیا اور امن و چین سے زندگی بسر کرنے لگا۔ یوں تو اُس نے فلسفے کے تمام شعبوں میں تحقیق کی اور کتابیں لکھیں لیکن سیاسی فلسفے پر بالخصوص اُسے کافی دسترس تھی۔ اس کا خیال ہے کہ زندگی جسم نامی، ایک زندہ مشین کی محض حرکات کا نام ہے۔ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک خود غرض جانور ہے جو دوسرے انسانوں سے ہمیشہ برسرِ پیکار رہتا ہے۔ فطرت کی حالت میں تمام انسان زندگی کی جدوجہد میں برابر ہوتے ہیں۔ طوائف الملوکی سے بچنے کے لئے وہ ایک دوسرے سے معاہدہ کرتے ہیں جس کی رُو سے وہ اپنی خود غرضی سے دستبردار ہو جاتے ہیں اور یُوں ایک ریاست بنا کر امن سے زندگی بسر کرتے ہیں۔ نفسیات میں ہابس حسیات پرست تھا اور نظریۂ تلازمات کے بانیوں میں سے تھا۔ انگریز سیاسی مفکروں کی فہرست میں اُس کا نام سب سے پہلے آتا ہے۔

ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ء) جرمن فلسفی۔ بچپن ہی سے مطالعے کا شائق تھا جو اہم کتابیں پڑھتا تھا، اُن کا پورا تنقیدی جائزہ لیتا تھا اور ان میں سے طویل اقتباسات نقل کرتا تھا۔ شروع میں دینیات اور یونانی ادبیات کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۱۸۰۵ء میں جینا کالج میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا۔ اس کے بعد دو سال ایک سیاسی اخبار کی ادارت کے فرائض سرانجام دیے۔ ۱۸۱۸ء میں برلن

یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ کا صدر مقرر ہوا۔ اس وقت سے وفات تک وہ جرمن فلسفے کے میدان پر اکیلا چھایا رہا بلکہ اُنیسویں صدی کے نصف ثانی میں دنیا بھر میں اسی کے فلسفیانہ نظام کا چرچا رہا۔ اس کی تمام تصانیف حتیٰ کہ وہ درسی خلاصے بھی جو اس نے مذہب، جمالیات، تاریخ اور فلسفے کے موضوعات پر لیکچر دینے کے لئے تیار کئے تھے، اُس کی وفات کے بعد اٹھارہ جلدوں میں شائع ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ فلسفے کا اوّلین فرض یہ ہے کہ اُن بنیادی تصورات کا تار و پود علیحدہ علیحدہ کر کے دکھائے جن سے ہم فکر میں کام لیتے ہیں۔ ان تصورات میں سب سے اہم نسبت یا اضافیت ہے۔ جو تصور نسبت و اضافیت سے معرا ہے وہ خلائے محض ہے۔ فکر کی ہر کیفیت، شے کی ہر صورت، ہمیں اپنی ضد تک لے جاتی ہے۔ پھر اجتماعِ ضدین سے ایک اعلیٰ اور پیچیدہ ترکیب پیدا ہوتی ہے۔ ہیگل کی تمام تالیفات میں یہ جدلی حرکت نظر آتی ہے اور اسی کی بنا پر اس کا فلسفہ "جدلی مادیت" کے نام سے موسوم ہے۔ اُس کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ کثرت میں وحدت اور جدلی ارتقا کا ادراک کرنے کے لئے ذہن ایک ایسا آلۂ کار ہے جس کا وجود ناگزیر ہے۔ ذہن کا منصب اور فلسفے کی غایت یہ ہے کہ اُس وحدت کو دریافت کرے جو کثرت میں مخفی ہے۔ اخلاقیات کا منصب یہ ہے کہ کردار اور عمل میں وحدت پیدا کرے۔ سیاسیات کا فرض یہ ہے کہ افراد کو ریاست کی شکل میں منظم کرے۔ مذہب کی غایت یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تک جا پہنچے۔ حقیقتِ مطلقہ میں اجتماعِ ضدین کا بلند ترین مقام نظر آتا ہے۔ کثرت میں وحدت کی آخری منزل مذہب ہی ہے۔ یہی وہ وجودِ کُل ہے جس میں مادّہ اور ذہن، موضوع اور معروض، خیر اور شر مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ ہیگل کی اہمیت یہ ہے کہ کارل مارکس نے اپنی اشتمالیت کی اور فریڈرک اینجلز نے اپنی اشتراکیت کی بنیاد اُس کی جدلی مادّیت ہی پر رکھی۔

ہیلوی شس (۱۷۱۵-۱۷۷۱ء) فرانسیسی فلسفی اور ادیب۔ اُس نے ۱۷۵۸ء میں ایک مابعد الطبیعی تصنیف "روح" شائع کی جس میں اُس نے دعویٰ کیا کہ تمام نیکیاں خود غرضی پر مبنی ہوتی ہیں۔ عوام کے مطالبے پر اس کتاب کو سرکاری جلّادوں نے نذرِ آتش کر دیا۔ ۱۷۶۴ء میں علمی تحقیق کی خاطر انگلستان کا سفر کیا۔ اگلے سال فریڈرک اعظم نے اُسے پوٹسڈم بلایا۔ ایک

روایت یہ ہے کہ جب اُس کی کتاب "روح" کے خلاف فرانس میں ایک طوفان اٹھا تو والٹیر نے اس کے نام ایک خط لکھا جس میں یہ فقرہ بھی لکھا جو اب ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر چکا ہے: "آپ نے جو کچھ لکھا ہے، اُس کے ایک لفظ سے بھی مجھے اتفاق نہیں۔ پھر بھی آپ کے آزادیٔ تحریر کے حق کی خاطر میں آخیر دم تک عوام اور سرکار سے لڑوں گا۔"

ہیوم، ڈیوڈ (۱۷۱۱-۱۷۷۶) سکاٹ لینڈ کا فلسفی اور مؤرخ۔ ایڈنبرا میں تعلیم پائی۔ کئی سال تک فرانس میں بھی رہا جہاں اُس وقت کے علماء و فضلا سے اُس کے ذاتی مراسم قائم ہو گئے جب روسو نے انگلستان میں پناہ ڈھونڈی تھی تو اس کی سرپرستی ہیوم ہی نے کی تھی پھر بھی ان دونوں میں علمی جھگڑے ہوتے رہتے تھے جن کا دلچسپ اور مفصل تذکرہ کتابوں میں موجود ہے۔ فلسفے میں ہیوم نے لاک اور برکلے کی تقلید کی۔ ہوتے ہوتے اُس کا فلسفہ تشکیک کی انتہا کو پہنچ گیا۔ اُس نے صاف طور پر اعلان کر دیا کہ روح یا ذہن یا جوہر کوئی چیز نہیں، اگر کچھ ہے تو مادہ اور مادی دُنیا۔ کلیات یا مجرد تصورات کا فقط نام ہی نام ہے اور یہ حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ حقیقی وجود رکھتی ہیں تو صرف مادی اشیاء اور مظاہر۔ ذہن چند محسوسات اور ارتعاشات کے بے ربط مجموعے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ سلسلۂ علت و معلول دو محسوسات کو باہم مربوط کرنے کا روایتی نام ہے۔ ہمارا علم مادے کا ہو یا ذہن کا، ادراک پر مبنی ہوتا ہے۔ ذہنی اعمال کے پس پردہ کوئی روح کام نہیں کر رہی جس کا مشاہدہ کیا جا سکے۔

مشہور تصانیف: انسانی فطرت (۱۷۳۹)، اخلاقی و سیاسی مضامین (۱۷۴۲)، فلسفیانہ مضامین (۱۷۴۸)، اصولِ اخلاقیات (۱۷۵۰)، سیاسی تذکرے (۱۷۵۲)، تاریخ انگلستان (۱۷۶۲)۔